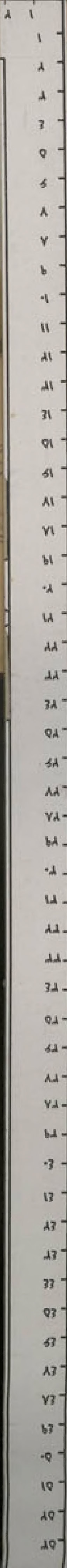

۴۷۸۲











بسم الله الرحمن الرحیم

حمد بیحد و عد مؤلفی را سزد که جواهر موجودات متضاده کاسات و لبائط
ذوات متعانده ممکنات را چنان ترکیب و تالیف کرده که صراف عقل و جوهریان را سر
هوش از آن متحیر و مدهوش و گوهر روح پاک را با جوهر جسم خاک شبابه
امتزاج و ازدواج چنان متحد و هم آغوش ساخته که در عین کثرت با وحدت
هم دوش و سپاس بی قیاس ذات قیوم و حی قیوم مراد است که ابصار خفافیش ظلمت
سرای تعقل امکان از مشاهده سبحات انوار وجودش بی تاب و حجاب
بروج ملکوتیه و انوار اشعه عقلیه از مطالعه صفحات جمال عدیم المثالش [illegible] ذره اسا در پرتو انظرات [illegible]
دور و دامحدود رسیدگان خطه لامکان و شیعه حیطه امکان و مصدر
ابداع کن فکان و مظهر صنع و تکوین و خلیفة الله فی العالمین و صحیفة الاولین
والاخرین محمد المبعوث علی الخلائق اجمعین صلوات الله علیه و آله ما دامت السموات

والارضین

والارضین بار الی یوم المعاد و بعد چنین گوید محیر الی الله الغنی العبد الجانی محمد علی بن
حاجی بابا السمنانی که چون سرکار شریعت مدار حقیقت یار رافع دعایم اسلام
و ناصب قوایم احکام و خافض علایم کفر و ظلام و ناظم مصالح مسلمین و حاسم مفاسد
دنیا و دین حامی ارباب العلم و الزکاوه و ماحی آثار الجهل و الغباوه ذو الفتوه و المروه
و الفراسه و الکیاسه المطیع للشریعة الغراء و المشیع للملة البیضاء الذی خرق بهمته
دانائی حجاب ریاض العلوم و در کلامه المنطق الفصیح فی مقام بیان المعانی علی سنة الفهم
فی النجوم المعانی فی سبیل الله و المتعاصی جناب حاجی آقا حفظه الله تعالی
عن صدود المعاصی و شرور الامانی سباح شمر تحقیق و سباح بحر تدقیق
و عارج معارج فنون عقلیه و ناهج مناهج علوم نقلیه بود و اهتمام تمام در ترویج
شرایع اسلام و شوق تام لا کلام در ترغیب طلاب و الاعلام داشتند بحدیکه از
حسن تربیت شان هر بلید و وضیع جناب تحقیق رفیع لهذا این رساله مختصر که فی
الحقیقه پای ملخی است بل از سینه مفلسی تحفه درگاه ایشان ساختم امید که
قبول طبع سلیم سلیمان نشان ایشان شود بمنه و کرمه بدانکه کلام در این رساله
مشتمل بر دو مقصد است مقصد اول در اصول دین و مقصد ثانی در فروع دین
اما کلام در مقصد اول پس در پنج اصل است در اثبات صانع و توحید و قبل از
شروع در مقصود بدانکه اصول دین بنابر مشهور پنج است اول

[illegible]

توحید دویم نبوت سیم امامت چهارم عدل پنجم معاد و بعضی
چهار گفته‌اند و عدل را داخل در توحید گفته‌اند زیرا که مراد از توحید همان شهادة
بوحدانیت تنها نیست بلکه شهادة بوحدانیت ذات مجتمع جمیع صفات ثبوتیه
از علم و قدرت و سمع و بصر و عدل است و منزه از جمیع صفات سلبیه پس عدل
داخل در توحید است و دلیل بر این است که اگر عدل داخل در توحید نباشد علم و
قدرة و سایر صفات ثبوتیه که از اصول دین‌اند باید داخل در توحید نباشد
و حال اینکه هیچکس آنها را علیحده ذکر نکرده پس معلوم شد که عدل هم مثل آنها
داخل در توحید است و بعضی عدل را داخل در نبوت گرفته‌اند زیرا که مراد به نبوت
اقرار به پیغمبری محمد بن عبد الله ص تنها نیست بلکه اقرار به نبوت او است و هر چه را
آورده از احکام مثلا هر گاه کسی اقرار به نبوت محمد ص داشته باشد و نماز ظهر را
که او چهار رکعت فرموده اقرار نداشته باشد و بگوید قبول ندارم حرف او را که
فرموده نماز ظهر چهار رکعت است کافر است و اصول دین او درست نیست پس عدل
خداوند را چون پیغمبر خبر داده اگر کسی منکر باشد منکر نبوت خواهد بود و بعضی معاد را
هم داخل در نبوت گرفته‌اند و اصول دین را سه گفته‌اند زیرا که معاد را هم
پیغمبر خبر داده از روحانی و جسمانی پس داخل در ما جاء به النبی خواهد بود و اقرار
به ما جاء به النبی داخل در اقرار بنبوت است و بعضی امامت را داخل در ما جاء به النبی

گرفته‌اند که عبارت از توحید و نبوت باشد به تقریبی که در سابق گذشت و بعضی اصول
دین را زیاده بر پنج هم گرفته‌اند تا هر جا برسد و چون مرتبه معینی ندارد ذکر آن نکردیم
و تحقیق در مسئله این است که اگر بخواهیم اختصار بکنیم میتوانیم اصول دین را همان دو
گرفت که عبارت از توحید و نبوت باشد و چیزهای دیگر را مندرج در این دو نماییم و اگر
بخواهیم تفصیل بکنیم از پانصد هم میگذرد چه اعتقاد بوجوب نماز و روزه و حرام
بودن لواط و زنا و مال غیر و بودن روزه یکماه و نماز مغرب سه رکعت و عشا
چهار رکعت همه داخل در اصول دین است و منکر آنها کافر لعین نهایت اگر همه را
داخل در اقرار به نبوت و جمیع چیزهائیکه نبی آورده بکنیم همان دو تا خواهد بود
و کیف کان امر درین باب سهل است و مهم در این مقام چند چیز است اول
تفرقه میان اصول دین و مذهب و تعیین معیار کل دویم در آنکه تقلید در اصول
دین کفایت میکند یا لازم است اجتهاد سیم در آنکه بر فرض اجتهاد آیا
اعتقاد ثابت جازم مطابق واقع شرط است یا اعتقاد جازم ثابت هم کافیست
بلکه اعتقاد جازم بتنهائی ثابت نیز کافی چهارم در آنکه منظور در اصول
دین کافی است یا شرط است علم و جزم اما کلام در مقام اول پس بدانکه
تفرقه بین اصول دین و اصول مذهب این است که آنچه شیعه و سنی همه آن
قایلند از خواص و عوام آن ضروری دین است و داخل در اصول دین مثل آنکه

محمد ابن عبد الله پیغمبر است و خدا عالم است و نماز ظهر چهار رکعت است
و امثال اینها که شیعه و سنی همه بر آن قایلند و هر چه را بعضی از امت پیغمبر
قایلند و بعضی قایل نیستند مثل خلیفه اول بودن جناب امیر که طایفه شیعه
همه بر آن قایلند اما سنی بآن قایل نیستند این را اصول مذهب میگویند هم
چنانکه خلیفه بلا فصل بودن غاصب خلافه ابو بکر ابن ابی قحافه اصول مذهب سنی
است و بعد از آن که قاعده بدست آمد در جزئیات احتیاج بشمارش نیست علاوه
اینکه جزئیات در تحت ضبط و حصر در نمی آید و در وقتیکه این را دانستی پس آنکه
منکر اصول دین و متردد در آن کافر است در دنیا و نجس است و اما حلال بودن خون
و زن او پس محتاج بتفصیل است که انشاء الله بعد از این در مسایل فروع ذکر
خواهد شد و در آخرت مشهور بین فقها این است که معذب و مخلد در جهنم است
و بمذهب فاضل قمی اعلی الله مقامه بتفصیل بین قاصر و مقصر است یعنی اگر سهل
انکاری و کوتاهی در تحصیل اصول دین کرده معذب و مخلد است و اگر تقصیری
نکرده معذب هم نیست چه جای آنکه مخلد باشد و اقوی در نظر حقیر قول فاضل است
اگر چه خلاف مشهور بین علما است زیرا که مشهور قاصر را در اصول دین
قایل نیستند و لیکن حق این است که میشود کسی باشد که هر چند سعی و کوشش
بکند و کوتاهی نکند باز نتواند اصول دین را موافق حق بفهمد و در معاش

بدلیل

بدلیل و برهان ثابت کرده ایم و لکن بسیار کم اتفاق می افتد چنین کسی و
اما منکر و متردد در اصول مذهب پس در دنیا احکام کفر بر او جاری نیست
بلکه احکام اسلام بر او جاریست و تفاوتی با شیعه ندارد و اما در آخرت
شریک کافر است در مخلد بودن اگر کوتاهی کرده باشد و اگر نکرده باشد مثل
شیعه نه مخلد است و نه معذب و قاصر که کوتاهی نکرده باشد در اصول مذهب
کم نیست بلکه بسیار اتفاق می افتد و اگر کسی بحث کند که مشهور نیست که اصول
مذهب پنج است و منکر آن کافر و با آنکه مشهور ایضا این است که هر کس شهادتین
جاری کرد مسلمان است پس معلوم شد که اصول دین همان شهادت بوحدانیت
و رسالت است و پس نه پنج مشهور جواب گوییم که مجموع اصول دین در
این دو کلمه شهادتین داخل است بجهت آنکه الله اسم است از برای ذات خداوند
باشد که عالم و قادر و مرید است و گویا این لفظ الله بمنزله هزار و یک اسم است
پس اگر بگوید لا اله الا الله گویا گفته است نیست هیچ خدای مگر خدا اینکه عالم و عادل است
تا آخر صفات و اسما پس اقرار بعدل نیز داخل در کلمه توحید که لا اله الا الله
است و از اینجا فهمیده میشود نکته اینکه لا اله الا الله کلمه شهادت است نه
لا اله الا الرحمن الرحیم و غیر ذلک و اما امامت و معاد پس داخل در شهادت
در رسالت است زیرا که اشهد ان محمدا رسول الله معنی آن این است

که شهادت میدهیم که او پیغمبر است و لازم پیغمبر بودن او دروغ نگفتن است
پس هر چه خبر داد از معاد و امامت باید قبول کرد و الا لازم می آید که پیغمبری او را
هم قبول نداشته باشیم و همین حرف قوت میدهد قول بعدم بودن اصول
دین را چنانچه سابق ذکر کردیم اما کلام در مقام ثانی پس حق در آن جایز بودن
تقلید در اصول دین است و وجوب عینی اجتهاد بر هر نفسی از مکلفین واما
کلام در مقام ثالث پس حق این است که جزم تنها کافی است و ثبات ضروری نیست
و تفرقه بین جزم و ثبات این است که جزم زایل میشود بحرف کسی که خلاف
جزم او بگوید مثل آنکه کسی که مقلد غیر اصطلاحی است جزم میکند که علی علیه السلام خلیفه بلا
فصل است و اشخاص دیگر امر بر او مشتبه میکنند و میگویند خلیفه بلا فصل علی نیست
بلکه زندیق اکبر که بزعم ایشان صدیق اکبر است خلیفه است و آن مقلد از اعتقاد اول
بر میگردد و ثبات قدم ندارد در اینجا جزم است اما ثبات نیست و ثبات آن است
که هر چه میگویند بر نمیگردد و بر اعتقاد جازم اول ثابت است اگر شناختی
فرق میان جزم و ثبات را پس بدان که بعضی علما جزم و ثبات هر دو را در اصول
دین شرط میدانند و بعضی همان جزم تنها را کافی میدانند و حق این است
که جزم تنها کافی است و ما دامیکه بر جزم باقی است مسلمان است و بر او لازم نیست
کاری بکند که جزم او بمرتبه ثبات برسد و اگر جزم او زایل شود کافر میشود

و بر او

و بر او لازم است که تحصیل جزم نماید بهر نحو که باشد و آیا شرط است حصول
جزم از دلیل معین یا آنکه کفایت میکند جزم مطلق و اگر چه از دلیل غیر معتبر
باشد اظهر ثانی است سهل است که جزم اگر از قول غیر مجتهد مثل معلم یا
پدر یا مادر بی سواد هم حاصل شود کافی است از برای کسیکه دست او
بغیر اینها نرسد اما کلام در مقام چهارم آیا جزم شرط است یا ظن هم
کفایت میکند مسئله محل خلاف است مشهور علماء بعدم کفایت ظن رفته اند
و محقق طوسی و مرحوم آقا سید محمد و شریف العلماء و خواجه نصیر طوسی و علامه
مجلسی و علامه مجلسی و علامه حلی و میرزا ابو القاسم قمی و غیر ایشان قدس اسرارهم
رفته اند بآنکه مظنه هم در اصول دین کفایت میکند و اظهر این است که اگر علم و جزم
از برای شخص ممکن است که حاصل شود بی عذر و مشقت بسیار اکتفا بمظنه
نمیتوان کرد و اگر تحصیل جزم ممکن نیست یا مشقت بسیار دارد اکتفا بمظنه میتوان
کرد و آن محکم است و بعد از تحقیق جمیع مقامات مذکوره بدانکه تحصیل اعتقاد
باصول دین و مذهب نتیجه فوز و سعادت ابدی دار عقبا و لذت سرمدی
روز جزا است واما اسلام ظاهری که فایده آن در دنیا محض طهارت
و حفظ مال و دم باشد پس باظهار شهادتین و اقرار بسایر ضروریات
حاصل میشود و اگر چه در باطن اعتقاد نداشته باشد بآنها و تمامیت

این مطلب موقوف بتحقیق معنی ایمان و اسلام است بدانکه در لفظ ایمان
اختلاف بسیار است بعضی قایل شده‌اند بانکه عبارت از اعتقاد بجنان است
یعنی اعتقاد بدل و کرامیه قایلند بانکه عبارت است از بجا آوردن جمیع
واجبات و مستحبات و شیخ مفید و سایر محدثین علیهم الرحمه رفته‌اند
بانکه عبارت از اعتقاد بجنان و عمل بجوارح و ارکان است یعنی
اعتقاد بدل داشته باشد باصول دین و نماز و روزه و حج و سایر اعمال را
بجا بکند و محقق طوسی خواجه نصیر علیه الرحمه در تجرید رفته است بانکه اعتقاد
بجنان است و اقرار بزبان و اکثر علمای فرقه ناجیه اثنا عشریه باین قایل
شده‌اند و حق این است که لفظ ایمان باعتبار معنی که اصطلاح شده
نزد اهل شرع دو طرف دارد و وسط و دو طرفش یکی اعلا است که بالاتر
مثل ایمان جناب امیر
از آن نیست چه اعتقاد او بالاترین اعتقاد بود که خود میفرمود لو کشف
الغطاء ما ازددت یقینا یعنی اگر پرده برداشته شود یقین من
زیاد نخواهد شد و این کنایه از آنست که بالاتر از یقین و ایمان من یقین
و ایمانی نیست و همچنین عمل و عبادت او زیاده و بالاترین عملها و عبادتها
بود بدلیل آنکه شبی از او هزار تکبیر شنیده میشد که علامت دو هزار
رکعت نماز باشد و علی هذا القیاس سایر خیرها و فایده این ایمان بالاترین

فایدها

فایده‌ها می باشد بجهت آنکه در دنیا حفظ مال و خون میکنند و در آخرت هم بالاترین
همه اهل بهشت است زیرا که فایده تابع ایمان است همچنانکه ایمان او بالاتر بود
فایده ایمان او هم بالاتر است این طرف اعلای ایمان بود و اما طرف ادنی
و پستتر آن پس ایمان منافقین است مثل خلفای ثلاثه که ایمان ایشان همان
محض اقرار بلسان بود از برای حفظ مال و خون خود و در باطن هیچ اقرار و اعتقاد
بدین و مذهب نداشتند و اگر گویی خلفا هیچ ایمان نداشتند بلکه اسلام
ظاهری داشتند جواب گوییم ایمان و اسلام بر یکدیگر اطلاق میشود
چنانچه در بسیاری ادعیه وارد و ان قوما آمنوا بالسنتهم لیحقنوا
به دماءهم یعنی جمعی ایمان آوردند بزبان نه بدل از برای آنکه محافظت
کنند خونهای خود را پس معلوم است که ایمان هم مثل اسلام در اقرار
ظاهری زبانی بدون اعتقاد قلبی استعمال میشود و اگر گویی خلفاء ثلثه اسلام
و ایمان ظاهری هم نداشتند جواب میگوییم اگر اسلام ظاهری نداشتند
پس چرا پیغمبر ص ایشان را زن میداد و از ایشان زن میگرفت و چیز
میخورد و هکذا پس معلوم است که اسلام و ایمان ظاهری داشتند و
فایده اسلام ایشان طهارت و محافظت مال و خون بود در دنیا
و بالنسبه بباطن کافر مطلق بودند و فایده ایمان و اسلام ایشان

پست‌ترین فایده‌ها است که همان در دنیا حفظ دم و مال میکنند و از آخرت
هیچ بهره ندارند و این فایده در دنیای جزئی بواسطه ایمان خبری است که
داشتند و اگر اقرار زبانی هم نمیداشتند در دنیا هم نجس بودند و مال و دم
ایشان محفوظ نبود و مابین این دو طرف وسط است و هر وسطی که نزدیک
باعلا است فایده آنهم نزدیک بفایده اعلا است مثل ایمان سلمان رضی الله
عنه و هر وسطیکه نزدیک بادنی است فایده آنهم نزدیک بادنی است مثل ایمان
عمرو زید و غیره پس معلوم شد که ایمان بهمه مراتب اطلاق میشود از اعلا و
ادنی و وسط و مشترک معنوی است فیمابین مراتب مذکوره و بعد از این که ظاهر
شد عدم جواز تقلید در اصول دین و وجوب اجتهاد بر همه مکلفین پس
پس بدانکه اول چیزی که واجب است بر شخص معرفة الله است و بین امامیه اثنا
عشریه و اشاعره نزاع است که آیا معرفة الله واجب عقلیست یا واجب
شرعی و معنی واجب عقلی آنست که عقل هر عاقلی که بر فطرت اصلیه انسانیه باشد
حکم میکند بوجوب فعل آن چه عوام صرف باشد و چه خواص مثل اینکه
اگر شیری درنده در جائی باشد رفتن در آنجا همه کس میفهمند و واجب
بدرس خواندن و گفتن معلم و شارع نیست و معنی واجب شرعی آنست
که عقل هیچ عاقلی حکم بوجوب نمیکند اما شارع حکم بوجوب کرده مثل نماز

بوجوب نمیکرد و بعد از فهمیدن معنی واجب عقلی و شرعی بدانکه حق در مسئله
با امامیه است که معرفة الله را واجب عقلی میدانند و دلیل بر آن اینست
که هر کسیکه عاقل باشد و مجنون و غافل نباشد می‌بیند و می‌فهمد در
خود نعمتهای گوناگون و املاک و اموال از حد افزون و خدم و حشم و اولاد
و نعم و نبات و بنون و اطعمه و امتعه از حد و حصر بیرون از نعمای ظاهره
و باطنه خارج محاسب و وهم و خیال بعد از هزاران هزار سال از تعداد آن عاجز است
و بی‌شک می‌فهمد که هر نعمتها بلکه هیچیک از اینها از خود نیست مثلا آبیکه
باید بخورد و حیات او بسته باوست و هوائیکه بجهة نفس کشیدن ضرور است
و بی آن اعظم نعمتها که زندگانی است بقدر یک ساعت ممکن نیست بلاشک
از غیر است نه از خود شخص و همچنین سایر چیزها و بعد از آن که دانست
و یا فکر در خود نعمتهای بیشمار از غیر خود عقل حکم میکند که آن غیر را
باید شناخت البته و اگر سعی نکند و او را نشناسد عقلا مذمت خواهند
کرد او را و مذمت عقلا دلیل بر وجوب عقلیست مثلا هرگاه شخصی در باغ
وسیع باصفا مشتمل بر اشجار با اثمار و انهار باشد و هر روزه بر سبیل استمرار
طعام و شراب و منکوح و ملبوس و آنچه را خواهش کند حاضر شود در آن شخص
اصلا متفق شود که این کیست و از کجا است و شکر آورنده نعمتها را نکند

و چیز سیدار او رنده که دهنده اینهاکیست و صفتش چیست و شکر و ثنای
او از انگوید و مثل است و لا یعقل نخورد و نخورده و نخواهد هیچکس و ورا اندیشه میکند
و هیچ عاقل غیر غافل چنین عطا نخواهد کرد بلکه قوه عاقله و امیدارد صاحب
خود را بشکر نعمت از باب دفع ضرر که شاید اگر شکر نکنم دیگر نعمت ندهد
و این معنی برار باب ادراک ظاهر و هویداست و اما نزد بعضی اشاعره که معرفة الله را
واجب سمعی اند و واجب عقلی باشد لازم می آید که اول شارع را ثابت کنیم
که پیغمبر است و راست گوست تا انکه قول او را که میگوید بر تو واجب است معرفة الله
قبول بکنیم زیرا اگر ثابت نکنیم پیغمبری و راست گوئی او را چگونه واجب میشود بر ما
متابعت قول او در وجوب معرفة الله و ثابت کردن پیغمبری او و راست گوئی او
اگر بقول خودش باشد باطل است زیرا که همان قول او که میگوید قول مرا بشنو
محتاج بدلیل است و تفاوت ندارد با قول آنکه میگوید بر تو واجب کردم معرفة الله را
همچنانکه این قول او را نمی شنویم و از کجا میگوئیم که بر ما واجب است که حرف
ترا بشنویم و معرفة الله تحصیل کنیم همچنین قول او را که میگوید قبول ازکن برای تو
واجب است قبول انکار او اگر حرف او را بشنویم بقول شارع و پیغمبر دیگر
باز همان حرف سابق رو میکند که قول پیغمبر دیگر را چرا بشنویم زیرا که ثابت
نشده پیغمبری او تا انکه واجب باشد قبول قول او پس معلوم شد که اول

بعقل

بعقل باید ثابت کنی خدا را و بعد بقول خدا یا بعقل ثابت کنی پیغمبری شخصی را
بعد از ان هر چه این شخص بگوید اگر چه عقل با حسن حکم نکند ما قبول بکنیم چنانکه طرز
اثنی عشریه است و کیف کان عقل حکم میکند بوجوب معرفة منعم و چون
واجب شد معرفة منعم بدانکه کنه ذات منعم ممکن الحصول نیست و دست عقول از
دامن این نحو معرفت کوتاه و کلام خیر الانام ما عرفناک حق معرفتک
بر این مدعا گواه است و همچنین مکلف بمعرفة ذات واجب الوجود و مبدأ کل موجود
نیست زیرا اگر تکلیف بمعرفت او واجب باشد تکلیف بما لا یطاق میشود و تکلیف
بما لا یطاق از حکیم علی الاطلاق قبیح است پس تکلیف بمعرفت بقدر امکان فی
الجمله است و آنچه بر مکلفین واجب است دانستن انکه الله تعالی موجود است و واجب
الوجود و واحد و مستجمع جمیع صفات کمالیه است از علم و قدرت و سمع و بصر
و اراده و غیر ذلک و منزه است از صفات سلبیه از جسم و جوهر و عرض و
غیر ها بدلیل و برهانیکه اطمینان حاصل شود از برای مکلف به تفصیلیکه سابقا
معلوم شد اما دلیل بر اثبات واجب پس بدانکه دلیل بر اثبات این
مطلب جلیل بسیار است و ذکر جمیع آنها باعث ملال نظار و فهمیدن بعضی
از آنها بر عوام دشوار بود لهذا اقتصار بذکر دلیلهای کردیم که چندان اشکال
در فهم ندارد از انجمله دلیلی است که محقق طوسی خواجه نصیر ذکر کرده و مبتنی بر دو

و تسلسل نیست و تقریرش این است که اگر واجب الوجود العیاذ بالله موجود نباشد
هیچ موجودی نخواهد بود و حال اینکه قطعی البطلان است گویا موجود منحصر
خواهد بود به ممکن الوجود و نیز ایضاً باطل است بجهت آنکه معنی امکان تساوی طرفین
وجود و عدم است نسبت به ذاته و تا سببی از خارج پیدا نشود محال است که موجود
شود نظر به بطلان ترجیح بلا مرجح و تخصیص بلا مخصص یعنی چیزی که هر دو طرف او
مساوی باشد بدون علت و سبب یک طرف او راجح شود بر طرف دیگر ظاهر
البطلان است و این بطلان ناشی است از نبودن واجب الوجود زیرا که اگر واجب
الوجود موجود باشد علت جمیع ممکنات خواهد بود و ممکنات متساوی الطرفین اند و
هیچ محالی لازم نمی آید دلیل دیگر این است که معنی ممکن الوجود آن است که وجود
او از ذات خودش نباشد والا لازم می آید که واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود
و این خلاف فرض است و بنابراین اگر فرض کنیم عدم واجب الوجود و انحصار
موجودات به ممکن الوجود باطل است بجهت آنکه ممکن ثابت شد که وجودش ناشی
از وجود غیر ممکن باشد وجود غیر ممکن نیست مگر ذات واجب الوجود دلیل
دیگر بر اثبات مطلب این است که شک نیست در وجود موجودات و حال خالی
از سه قسم نیست یا وجود همه از غیر است یا وجود همه از ذات خود یا وجود
بعضی از ذات خود باشد و از غیر احتمال اول باطل است زیرا که فرض اینکه

همه موجودات وجودشان از غیر است غلط است بجهت آنکه غیری نیست
بنابراین فرض که خارج از جمیع موجودات باشد و وجود جمیع موجودات
از او باشد بجز عدم مطلق و آن نمیتواند علت از برای وجود شود بکما
لا یخفی و احتمال ثانی هم باطل است بجهت آنکه لازم می آید که همه موجودات
واجب الوجود باشند بر فرض صحت این احتمال مدعی که اثبات واجب الوجود
باشد ثابت میشود نهایت اثبات وحدت نخواهد شد و در این مقام
مدعی اثبات واجب است نه اثبات توحید و کیف کان مطلوب ثابت است
و این دلیل از حقیر است دلیل دیگر که نتیجه آن موقوف بابطال دور و تسلسل
این است که شک نیست در وجود موجودی و آن موجود اگر واجب است ثبت
المطلوب و اگر ممکن است لا محاله در وجود محتاج بغیر است و آن غیر هم خالی از
واجب و ممکن نیست اگر واجب است ثبت المطلوب و الا محتاج خواهد بود و همچنین
و لازم می آید تسلسل اگر برود الی غیر النهایه و اگر برگردد دور لازم می آید
و هر دو باطل است با ادله در مقامش ثابت شده دلیل دیگر که آنهم
از حقیر است این است که شکی نیست که ممکن دو طرف معلولیه و نقص که طرف
ادنی است منتهی به هیولای اولی که پست تر از آن ممکن نیست بجهت آنکه
وجود بالفعل او عین وجود بالقوه است و پست تر از هیولی نیست مگر عدم

مطلق که ممتنع الوجود است و این مطلب ببرهان و ذوق ثابت است و همین که
در طرف معلولیت نقص متناهی شد لازم است که در طرف علیت و نهایت هم
منتهی شود بشیئی و بعد از انتهاء ممکن بشیئی که بالاتر از آن ممکن نیست آن شیئی
یا بلا علت موجود است و این محال است و یا علت او ممکن دیگر است که اعلی است
از او و آن هم محال است چه بالاتر از او ممکن نیست بالفرض پس علت او واجب الوجود است
فثبت المطلوب و بفرض عدم لزوم انتهاء در طرف علیت میگوییم علت و علت من
حیث انها علت لازم است که اشرف و اعلی باشد از معلول چنانچه ظاهر است
و اشرف ممکنات که عقل است اگر علت او ممکن باشد باید اشرف از عقل
باشد و هکذا پس لازم می آید که ممکن غیر متناهی الشرافة و التمامیة باشد
و این خلاف واقع است چه ممکن من حیث انه ممکن خالی از نقص نیست و اشرف
از عقل بمراتب غیر متناهیه بجز ذات واجب الوجود کیست و به آنکه ادله دیگر
هم در این باب است که ذکر آنها باعث اطناب میشود و فی الحقیقه دلیل بر اثبات
واجب مثل مشعل نار است بر منار وجود او اظهر است از آفتاب در وسط
النهار و اثبات او بدلیل مثل جستن آفتاب است از نور شمع و کدام دلیل است
که اظهر از وجود است که بآن اثبات او شود چنانچه جناب سید الشهداء ع
میفرماید الغیرک من الظهور حتی یکون هو المظهر لک عمیت

عین

عین لا تراک آیا از برای غیر تو ظهوری است که ظاهر کننده تو باشد
کور باشد چشمی که ترا نبیند و بدلیل بخواهد ترا بشناسد و بمقصود [illegible]
دری سعدی است آنکه گفته است شعر زهی نادان که او خورشید تابان
ز نور شمع جوید در بیابان ؛ و نزد ارباب تحقیق این هم بخاطر او از غایت
پیدایی اوست و چنانچه شیئی از کثرت دوری پنهان میشود همچنین از کثرت
ظهور هم مخفی میشود و این سخن بذوق تمام میشود اما دلیل بر اثبات توحید
پس اول دلیل مشهور مسمی بتمانع است و تقریر آن این است که اگر فرض کنیم
تعدد واجب الوجود یا یکی از آنها قادر بر دفع دیگری هست یا نیست اول باطل است
بجهت آنکه دفع شده واجب الوجود نیست و ثانی هم باطل است بجهت آنکه آن
خدا که قادر بر دفع دیگری نیست عاجز است و واجب الوجود عاجز نمیشود
این خلاصه دلیل بود و حقیر این دلیل را تمام نمیدانم بجهت آنکه میتوان گفت
که یکی از آنها قادر است بر دفع دیگری و لیکن آن دیگری چون واجب الوجود است
مدفوع نمیشود و اگر این دلیل تمام باشد باید واجب الوجود واحد هم باطل باشد
بعلت آنکه واجب واحد یا قادر بر دفع ذات خود هست یا نیست اگر هست
پس ذات او واجب نیست و اگر قادر نیست باز هم واجب نیست به تقریب
دلیل سابق و ثانی دلیل دیگر است و تقریر آن این است که اگر دو خدا فرض

کنیم لا محاله باید در یک چیز که واجب الوجود نیست اشتراک باشند که آن را
ما به الاشتراک میگویند و همچنین لازم است که امتیاز بچیزی دیگر داشته
باشند که مختص هر یک است و اگر هیچ ما به الامتیاز نداشته باشند دو
نخواهند بود چنانچه مشهور است که هر شیئین مشترکین لا محاله ما به الامتیاز
ضرور دارند و ما به الامتیاز یا صفت کمال است و یا صفت نقص اگر
صفت کمال است آنکه ندارد واجب الوجود نیست و اگر صفت نقص است آنکه دارد
واجب الوجود نیست و این دلیل هم ناتمام است باین تقریر که مذکور شد مگر بتقریر
دیگر ادا کنیم و بگوئیم اگر دو واجب باشند مرکب خواهند بود از ما به الاشتراک
و ما به الامتیاز و هر مرکب در واجب باطل است و باین تعبیر دلیل تام است و دوا
در بحث چند ایراد بر این دلیل هست که ذکر آنها خارج از وضع رساله است ولیکن
حق این است که این دلیل تام است و ثالث دلیل است از سید المحققین سید
صدر شیرازی مشهور است و تقریر آن این است که واجب الوجود صرف وجود
خاص قائم بذاته است و محض انیه و ماهیته از برای او نیست بخلاف ممکن که مرکب
از وجود و ماهیت است مثلا وجود حیوان و انسان و غیرهما بعد از تحلیل عقلی
منتزع است شیئی له الوجود است نه محض وجود بخلاف ذات واجب که بعد از
تحلیل بجز صرف وجود چیزی دیگر نیست بنا علی هذا اگر العیاذ بالله دو واجب موجود

باشند

باشند لا محاله هر یک متعین خواهند بود و تعین غیر از تعین دیگر و علت
تخصیص احدهما بچنین و احد بچنین یا ماهیت واجب است و آن باطل است چه
از برای واجب ماهیتی نیست و یا نفس تعین است آنهم درست نیست چه بودن شیئی علة
خود محال است و یا علت مفهوم عام عرضی مشترک بینهما است مثل وجود و
وجوب آنهم باطل است زیرا که آن علت اطلاق و اشتراک است نه علت امتیاز و
تعین و اگر تخصیص احدهما بچنین یا بعد از تعین بدون علت است باطل است
بجهت آنکه لازم آید ترجیح بلا مرجح و این برهان در غایت متانت است نزد ارباب
فطانت و شبهه ابن کمونه که در اثبات وحدت که اصلا بر این دلیل وارد نیست
چهارم دلیلی است که حقیر استنباط نموده ام و تقریر آن این است که واجب
الوجود چنانچه سابقا مذکور شد صرف وجود است و بسیط محض پس اگر
واجب الوجود دیگر باشد اگر همان صرف وجود است و بس پس اثنینیت از
کجا بهم رسید و اگر شیئی دیگر است غیر از صرف وجود بودن آن واجب الوجود
نیست و خلاف فرض است و اگر هر دو صرف وجود هستند و دو نوع بسیط
متمیز بنفس ذات آنهم باطل است بعلت آنکه این وقتی میشود که دو نوع از حقایق
متخالفه باشند مثل وحده و نقطه و اما اگر حقیقة واحده باشند و بسیط
صرف چنانچه ثابت شد چگونه تعدد و اثنینیت پیدا میشود و تجسم

دلیل است که اتم از حجر است و مفاد آن این است که از خواص لازمه واجب الوجود
ایجاد عالم کبیر و صغیر است به همین نهج که موجود است چه کم و زیاد از عقل و نفس و جسم
و ماده و هیولی و صورت و همچنانکه او وجود و ایجاد عالم بنظام و نسق که مشاهد است
مطابق دلیل است بجهة آنکه اصلح است ایجاد عالم بنظام مشهود و لازم است
بر واجب و اگر اصلح نیست واجب ترک است و چون ایجاد کرد پس معلوم است که
اصلح بوده و فعل اصلح بر واجب الوجود واجب است بضابطه لازمه و اگر فاعلیت
واجب الوجود را از باب عنایت و طبع و تجلی و غیرها بدانیم چنانچه حکما و عرفا قایلند
امر ظاهرتر خواهد بود بنا بر این اگر واجب دیگر هم باشد لازم است که ایجاد عالمی
خواهد بود مثل این عالم پس اگر ایجاد مثل این عالم نکرد ترک اصلح کرده و تارک
اصلح ناقص و غیر واجب است و اگر کرد خلاف ضرورت است چه اصلح این بود که در عین
بجای همین زمین و آسمان بجای همین آسمان و همچنین باشد و اگر در جای دیگر
اصلح میبود البته خداوند جل و علا در همان جا ایجاد میکرد علاوه آنکه وجود عالم
دیگر مطابق این عالم خلاف عقل و بداهت است و اگر هر دو باهم ایجاد عالم
کرده اند یا بر سبیل استقلال است پس لازم می آید توارد علل متعدده بر معلول
واحد و یا بر سبیل اشتراک است پس لازم می آید که هر یک علت ناقصه باشند
و غیر واجب و این دلیل به خاص و عام سهل و نافع است و شک و شبهه را

رافع

رافع و حق این است که وحدة واجب الوجود نزد ارباب کشف و شهود چنان
ظاهر و عیان است که محتاج بدلیل و برهان نباشد و مثل حکما که از سبیل دلیل
تحصیل توحید خداوند جلیل میکنند مثل کسی است که از نور چراغ سراغ
آفتاب جهانتاب کند و کیف کان از ذکر سابقه توحید واجب جل اعلا
ظاهر شد اما تعیین وحدة حقه یا حقیقیه یا شخصیه و غیرها از نوعیه و جنسیه و
عددیه و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی و آثاری پس رساله گنجایش ذکرها
ندارد **اما** دلیل بر اثبات عدل پس بدانکه عدل بمعنی عام که مقابل ظلم است
از اصول دین و رکن اسلام است و جمیع امت خیر الوری محمد مصطفی صلعم
آن قایلند و اثبات عدل باین معنی از برای خداوند غنی ظاهر است چه
ظلم از صفات مذمومه است و عدل از صفات حسنه و واجب تعالی محال است که
موصوف بصفات مذمومه باشد علاوه آنکه سابق ثابت شد وجوب وجود
ذات خداوند پاک باشد و وجوب وجود لازم دارد عدل و عدم ظلم را
و احتیاج بدلیل دیگر نیست و اما عدل بمعنی خاص که مقابل جبر است پس آن
از اصول مذهب است و اهل سنت این عدل را قایل نیستند و جمیع افعال
و اعمال را از خدا میدانند و هیچ چیز را بخدا قبیح نمیدانند
حتی آنکه میگویند اگر خدا کافر و شمر و یزید را به بهشت ببرد و

جناب علامه رضی و سید الشهدا را بجهنم ببرد هیچ ظلمی لازم نمی آید
و جمیع بندگان خود را اراده کند کسی را نمیرسد که با او اعتراض نماید و غیر این
از مزخرفات بسیار میگویند اما دلیل عمده ایشان این است که هر فعل جزئی که
از ما صادر شود مثل نوشتن مثلا حادث است و هر حادث مثلا محتاج بعلت و
سبب است و آن علت اگر حادث و ممکن است باز محتاج بعلت دیگر است و
همچنین پس اگر منتهی نشود بجایی تسلسل لازم می آید و اگر منتهی بواجب الوجود
شود ثبت المطلوب پس علت حوادث و ممکنات واجب الوجود است غیر از آن
او است و هیچ فاعلی در فعل خود مختار نیست بلکه مجبور است و جواب این شبهه
مفصل امامیه و معتزله بچند وجه گفته اند و مشهور اجوبه جوابیست که استاد الکل فی
الکل آقا حسین خونساری فرموده است و خلاصه آن این است که هر فعلی که از
روی اراده و شعور صادر میشود فاعل آن فعل را مختار میگویند اعم از
آنکه اراده بر سبیل اختیار حاصل شود یا اضطرار و هر فعلی که صدور آن
نه از روی شعور و اراده باشد فاعل آن فعل را مضطر می نامند و فاعل
بالجبر و موجب لیکن سبب اراده مستلزم ایجاب فاعل مختار نیست چنانکه
دلیل شرعی مثل آیات و اخبار دلالت دارد که دلیل بر حجیت آنها عقل است و دلیل
عقل نمیشود و این جواب اگرچه مدار و معتمد علیه علما است و لیکن چندان

رافع

رفع شبهه نمیکند و بعضی گفته اند که این شبهه در مقابل بدیهه است و شبهه
در مقابل بدیهه حجت نیست چه تعارض بین قطعیین محال است و بعد از آنکه
بدیهه عقل حکم کند که عباد در فعل خود مختارند از برهان علمی حاصل نمیشود
و حقیقه برهان نیست چه حجیه برهان و روح آن از راه قطعی است که از او حاصل
میشود و بعد از آنکه قطع از بدیهه در مقابل برهان حاصل شد دیگر محال است
که از برهان قطع یا ظن بلکه شک و وهم نیز حاصل شود پس معلوم است که برهان
نیست و این جواب بسیار متین است عند التحقیق اگرچه بظاهر چنان مینماید که جواب
عاجز است و جواب دیگر را شیخ مجدد قواعد مبانی آقا محمد باقر بهبهانی علیه الرحمه
فرموده است در فوائد حایریه با طول و بسط زیاد از نقض و معارضه و غیر هما و خلاصه
تقصی این است که اگر دلیل اشاعره جبریه تمام باشد لازم می آید که واجب
الوجود هم مختار در افعال خود نباشد بعلت آنکه صدور اراده نسبت بایجاد اشیاء
اگر لازم است بحیثیتی که ممکن نیست تخلف از آن لازم می آید مجبور بودن
واجب تعالی نسبت بایجاد اشیاء و اگر اراده لازم القصد نیست بلکه جایز
القصد است پس صدور اراده یا بلا مرجح است پس لازم می آید ترجیح بلا
مرجح و آن باطل است و اگر مع المرجح است نقل کلام در آن مرجح میکنیم
که آیا لازم القصد است یا جایز القصد و همچنین پس لازم می آید

تبدیل یا انتها باراده لازمة الصدور و مردود و باطلند و هر جوابی که حریف
در اینجا میگویند ما هم از در جواب ایشان بالنسبه بافعال عباد
میگوییم علاوه آنکه اگر کسی بکسی احسان کند مدح میکنند او را و اگر
بدی کند مذمت میکنند او را و در مقام سرزنش میگویند تو چنین کردی
و چنان و اگر احسان کننده و بد کننده عذر بیاورد که من نکرده ام بلکه
خدا کرده عذر او را نمی پسندند و اگر طفلی کوزه بشکند مواخذه کنند
او را و همچنین چیزهای دیگر و اگر فاعل این فعل خدا باشد نبایست که طفل
و غیره را مواخذه کنند بر فعل دیگری علاوه بر همه لازم می آید که افعال
شنیعه مثل زنا و لواط و قتل نفس از خدا باشد تعالی الله عما یقول الظالمون
و تقریر معارضه این است که اگر افعال عباد از خدا باشد و بنده مجبور
بر عمل باشد فایده تکلیف و وعده و وعید و امر بمعروف و نهی از منکر و
ثواب و عقاب و ارسال رسل و انزال کتب و تفرقه میان سبب و مباشر و عالم
و نادان و عاقل و ساهی و غیرها منتفی میشود زیرا که همه این امور از خداست نه
از بنده و بر فرض تسلیم جمیع مراتب مذکوره لازم نمی آید که فاعل
این افعال خداوند متعال باشد بلکه منتهی آن این است که بنده مجبور بر
فعل است و فاعل مختار نیست مثلا اگر کسی او را غرغری برداشته بکند و بسبب آن

خنده عارض شود او را نمیتوان گفت که خنده کننده او آن غرغری است بلکه خنده
کننده شخص است بواسطه ادراک امر غریب خنده صادر و وقتیکه واسطه بسیار
بعیده باشد چنانچه ظاهر است این خلاصه کلام علامه بهبهانی بود قدس سره و تحقیق
در جواب بعون الله الملک الوهاب این است که اگر مراد مجبره این است که فاعل
افعال حقیقة خداوند است و مجاز بنده این کلام در غایت ضعف است چه
علامت حقیقت از تبادر و عدم صحت سلب و غیره همه کاشف اند بر حقیقت بودن
اسناد فعل بسوی بنده علاوه آنکه لازم می آید مجاز غلط در جمیع افعالی که منسوب
بغیر خدا باشند و این ظاهر البطلان است و دلیل مجبره هم دلالت نمیکند
چنانچه سابقا معلوم شد زیرا که مفاد دلیل اشاعره این بود که هر فعلی که
از ممکن صادر شود محتاج بعلت و سبب است که واسطه در ثبوت باشد و شکی نیست
در مجازیت اسناد فعل بواسطه در ثبوت و سبب بعیده همچنانکه شکی نیست در حقیقة
بودن اسناد فعل بذی الواسطه در ثبوت و اگر مراد ایشان این است که فعل بالذات
مستند است بواجب تعالی و بالعرض بممکن که بنده چنانچه نور و ضوء بالذات
مستند است بآفتاب و بالعرض باجسام کثیفه چه ظهور ضوء بسبب جسم
کثیف است و صدور آن از آفتاب و سایه بعکس ضوء که ظهور آن از آفتاب
و صدور آن از جسم کثیف است و مراد به بالذات و بالعرض غیر از حقیقة

آلت حق فاعل حق که زنم بر دست حق طعن و دق

و مجاز عرفی و لغوی است چنانچه بر ارباب تحقیق ظاهر است پس این کلام در غایت
قوه است و حکماء محققین از فرقه ناجیه این را پسندیده اند و حدیث مشهور
لا جبر و لا تفویض را باین توجیه فرموده اند و جمیع افعال عباد را دو قسم
کرده اند خیر و شر خیر را بالذات مستند بواجب و بالعرض مستند بممکن داشته اند
و شر را به عکس و آیه شریفه وما رمیت اذ رمیت را شاهد
گرفته اند و حقیر این جواب را که قواعد مذوق تمام میدانم اما فی الجمله منافاتی
بقوانین شرع مبین و شریعت سید المرسلین دارد و مبنی است بر اصول
غیر مسلمه نزد ارباب شرایع و ادیان مثل اصالة وجود و خیر محض بودن آن
و شر محض بودن ماهیت و عدم بودن آن و مسکذا و باین همه نفی جبر جزئی
میکند نه جبر کلی و تعین کما لا یخفی علی من له خبرة و دربة و کلام ملاء
روم که در جای میگوید شعر معنی جبر از قدر رسوا است ❊ زانکه جبری
حس خود را منکر است ❊ و جای دیگر میگوید شعر آلت فعل و فاعل است
حق ❊ که زنم بر دست حق من طعن و دق ❊ منزل بر این است و آن جبر را
که نفی کرده در شعر اول جبر جزئی است و آن جبر را که قایل شده است جبر کلی
و تعین است و کیف کان مراد جبریه این نیست بلکه جبر جزئی است و
بهمین تحقیق نیز بر این شا ثابت نمیشود و مقصود فی الجمله حاصل و اگر مراد جبریه

الا است

این است که فاعل حقیقی خداست و عبد آلة یا بمنزله آلة است پس این حرف ظاهر
البطلان است بتقریب سابق چه اسناد فعل بسوی آلة مجاز است قطعاً و حال
آنکه اسناد به عبد حقیقت است و علایم حقیقت در او موجود است و احدی نمیگوید
تراشنده تیشه است مثلاً شخص بلکه امر بعکس است کما لا یخفی و اگر مراد این است
که فاعل افعال خداوند است و عبد مظهر افعال او چنانکه آینه مظهر و
صور اشیاء است و صوره منعکس در او حقیقة از ذی الصوره است نه
از آینه و تفرقه بین مظهر و آلة ظاهر است بر ارباب باطن و اکثر عرفا
باین طریق رفته اند چنانکه گفته اند شعر پادشاهان مظهر شاهی حق ❊ عارفان
مرآة آگاهی حق ❊ و جای دیگر گفته اند شعر عالم همه مظهر صفات شد ❊
گر کعبه و دیر و سومنات شد ❊ و کلام معجز نظام ائمه انام که فرموده اند و
انتم مظاهر افعال الله را شاهد این دعوی گرفته اند پس جواب میگوییم
این طریقه مآل و مرجع او فی الحقیقه همان طریق است که سابقاً گذشت که افعال خیر
بالذات مستند بواجب و بالعرض به بنده و شر بعکس آن و علم
تامه آن سابقاً گذشت و مراد جبریه همه اینست بتقریبات سابقا گذشت
و بر فرض تسلیم این طریقه رد بر جبریه خواهد شد کما لا یخفی و آنچه حقیر را از این
شبهه بخاطر بخواطر میرسد چند چیز است اول اینست که استعداد و اسباب

شعر

شعر

معدّه از عبد است و فیضان صورت از خدا چنانچه حکمای امت و غیرهم بر آن رفته‌اند
و گفته‌اند فیضان معلول بعد از تحقق علت از واجب تعالی از قبیل وجوب است مثل کشتن
زید بسبب اراده و جهت است یکی از خدا است و دیگری از بنده اما آنکه از بنده است
آن زدن شمشیر است بنحوه تام بمحل مقتول اما آنکه از خدا است آن زهاق روح مقتول است
بعد از تحقق علت و همچنین ترتب مقدمتین بالشرایط از عبد است و افاضه
علم بنتیجه از جانب واهب الصور چنانچه مسلم است و اگر کسی گوید اسباب
علل معده اگر از عبد صادر میشود ممکن است یا واجب ثانی باطل است بالفرض و
اول است محتاج بعلت خواهد بود چون ممکن است و هکذا پس اگر منتهی نشود تسلسل لازم
می آید و اگر منتهی شود بواجب جبر لازم آید جواب گوئیم اسباب و علل صادره
از عبد از این حیثیت که علل و اسباب از عبد اند و از آن حیثیت که معلول
علت اند صادر از واجب تعالی اند و سلسله تا منتهی میشود بجهت استعداد علل به
هیولای اولی که عین قوت و استعداد است و محض قابلیت و مادة المواد و هناک
ینتهی جهة العلیه و توضیح این مطلب این است که علت مادیه هر چه ابعد از هیولی
اولی است ضعیف است و جهت صورت قوی و هر چند نزدیکتر بماده اولی هیولی است
برعکس است تا منتهی میشود به نفس هیولی که عین قوه و استعداد است و ثبوت
استعداد از برای هیولی دیگر معلل بعلت نیست چه ثبوت ذاتیات

مجعول

مجعول بجعل جاعل و معلل بعلت نیست و واجب الثبوت است و اگر کسی گوید لازم
می آید که هیولی واجب الوجود باشد میگوئیم لا یلزم ذلک بجهت اینکه ما نگفتیم
هیولی واجب الوجود است بلکه واجب الاستعداد است و واجب الوجود آن است
که ضروری الوجود باشد نه ضروری الاشیاء الاخر و حاصل این است که لوازم
وجود و توابع آن مجعول بجعل جاعل نیستند مثل انسانیت از برای انسان
که از توابع انسان وجود انسان است و غیر محتاج بعلت و سبب بلکه محتاج بعلت
وجود انسانیت نیست کما لا یخفی و با آنچه ذکر شد امر استعداد از علل منتهی
میشود بممکنی که ذات او عین استعداد است و لکن در استعداد محتاج به
فاعل نیست زیرا که معنی ممکن آن است که در وجود محتاج بجاعل و فاعل باشد نه در
لوازم و توابع وجود و اگر استعداد هیولی مجعول بجعل جاعل و مفعول به
فعل فاعل باشد لا محاله منتهی خواهد شد بواجب تعالی و لازم می آید واجب تعالی
صاحب استعداد باشد بلکه استعداد او اولی از استعداد هیولی باشد چه
علت من حیث انها علت ارفع و اعلی است از معلول و هو بطلانه کفر صریح
و اگر واجب تعالی به قوه و استعداد ذات قوه هیولی عطا نماید لازم می آید که
معطی شیء فاقد شیء باشد و آن ظاهر البطلان است پس معلوم شد که استعداد
هیولی از لوازم وجود ذات خودش است و هذا هو المطلوب و باین تحقیق تمام

میشود بمعنی و رفع می‌شود نزاع شبهه اعدا کما لا یخفی و اگر کسی گوید هیولی
در وجود محتاج بواجب تعالی است و در استعداد که از توابع و لوازم وجود است
محتاج بشیئی نیست فیتساوی هذا وجود هیولی با استعدادش مستلزم زمان خواهند بود
و مستلزم زمان از دو قسم خالی نیست یا علت معلول اند یا معلول علت ثالثه و کیف
کان استعداد و هیولی معلول علتی خواهد بود جواب بر فرض تسلیم تحاذی که
استعداد هیولی که از توابع وجود او است بالعرض محتاج بعلت خواهد بود و تبعا
للوجود نه بالذات پس استعداد بالذات از خدا نخواهد بود بلکه بالعرض
و انجا رضبت المطلوب فتأمل و الحاصل حدیث مشهور لا جبر و لا تفویض
بل امر بین الامرین برانچه مذهب منطبق است چه جبریست که افاضه معلول
و تهیه اسباب و علل معده همه از خدا باشد و تفویض محض هم نیست که
جمیع ما ذکر از بنده باشد بلکه امر بین الامرین است چنانچه ظاهر شد و
تسلسل و انتهای بواجب هیچ لازم نمی آید بلکه لازم همان انتهای مراتب
استعداد بهیولی است پس ثابت شد این است که دلیل اشاعره منقوض و معارض است
بحوادث یومیه که بدیهی الحدوث اند مثل حدوث روز جمعه و مردن زید
مثلا در آن روز که بلا شک حادث است و هر حادث محتاج بعلت حادثه
و آن علت حادثه ایضا حادث است و محتاج بعلت حادثه دیگر و همچنین الی

منتهی

منتهی شود بواجب لازم می آید یا تخلف معلول از علت تامه و یا قدم حادث یومی
و هر دو باطلند بجهت آنکه علت تامه واجب است که مقارن معلول باشد
در زمان بالبدیهه و البرهان و چون فرض شد که علت حادث یومی حادث
دیگر است پس آن حادث دیگر که علت است با معلول خود که حادث یومی است
باید مقارن باشد در زمان و همچنین تا برسد بواجب پس واجب هم
باید با حادث یومی که معلول اخیر است مقارن باشد چه علة العلل است که
آن علت مقارن معلول است پس واجب هم مقارن معلول است و بنا بر
این یا لازم می آید حدوث واجب یا قدم معلول یا تخلف معلول از علت تامه
و همه این اقسام باطل است بالبدیهه پس علت حادث یومی باید منتهی
نشود بواجب و حال آنکه جمیع بواجب منتهی میدانند و اگر منتهی نشود
سلسله علل بجای تسلسل لازم می آید و تسلسل باطل است و باین تقریر
که تقریر شد بملاحظه معارضه است و بملاحظه نقض و هر چه اشاعره در جواب
میگویند ما هم در مقام رد بر ایشان همان را میگوییم و اگر کسی گوید
اشاعره چون ترجیح بلا مرجح را جایز میدانند میگویند فاعل مختار
با اراده خود بلا مرجح و علت بهذه الاراده ایجاد میکند حوادث را
در امکنه و ازمنه خود ما در جواب میگوییم افعال عباد را هم میدانیم که فاعل مختار است

باراده خود ایجاد میکند بلا مرجح و علت بزعم خصم پس استدلال بزعم ایشان
باطل است و خلاصه کلام این است که از باب الزام الخصم بمعتقده میگوئیم
دلیل جبریه بزعم فاسد خودشان که ترجیح بلا مرجح را جایز میدانند
باطل است مگر آنکه ایشان هم بگویند دلیل ما بزعم شما که ترجیح بلا
مرجح را باطل میدانید صحیح است از باب الزام الخصم بمعتقده پس آنچه
ما را لازم است حل عقده هر دو شبهه است اما حل شبهه ثانیه پس
بدانکه حکما از فرقه ناجیه اثنا عشریه جواب داده اند که حوادث یومیه
امور متعاقبه مترتبه غیر مجتمعه در وجود دارند و هر سابقی علت معده از برای
لاحق و عدم انتهای سلسله علل معده موجب تسلسل محال نیست چه شرط
تسلسل محال اجتماع امور غیر متناهیه است در وجود و بهمین جواب حل
شبهه جبریه را میتوان کرد بنحو مذکور اما حق این است که این جواب
ضعیف بلکه سخیف است بوجوه کثیره اما اولا بجهة آنکه بمذهب متکلمین تسلسل مطلقا
محال است اعم از آنکه امور غیر متناهیه مجتمعه در وجود باشند یا غیر مجتمعه
و اما ثانیا پس بعلت آنکه این امور غیر متناهیه مترتبه غیر مجتمعه در وجود یا
همه یک موجود در آن می باشند یا در زمان اول باطل است
چه لازم می آید تداخل آنات و تلاحق دفعات و تخلف معلول از علت تامه

زیرا که هر آنچه علت تامه است از برای آن بعد و ما آن اول منقضی شود
که علت است آن ثانی موجود نمیشود که معلول است و تخلف معلول از علت تامه
مطلقا محال است اعم از آنکه فاصله فیما بینهما باشد کما هو الغرض یا باشد
و تخصیص عدم جواز تخلف معلول از علت بصورت تحقق فصل بینهما غیر معقول
و مخالف برهان معقول است و ثالثا هم باطل است چه تحقق امور غیر متناهیه
در زمان مستلزم قدم زمان است و قدم زمان مستلزم قدم حرکت چه زمان
منتزع از حرکت فلک است و قدم حرکت مستلزم قدم جسم چه حرکت بدون
جسم محال است و قدم مذکورات مخالف مذهب ملیین و متکلمین است و احدی
قائل بجسم ابدی و حرکت سرمدیه نیست و جواب دیگر آنست که استاد الکل
فی الکل آقا حسین خوانساری نوشته گفته است و خلاصه آن این است که
زمان منتزع است از بقای ذات واجب نه از حرکت فلک و بنا بر این هیچ
محذوری لازم نمی آید بجز از تسمیه زمان و آن عیبی ندارد و چه بنا بر این زمان
امر موهوم منتزع از بقای ذات واجب است نه امر موجود و تسلسل در امور
اعتباریه سیما موهومه غیر متناهیه در وجود باطل نیست و مخالف اجماع
ملیین غیر لازم است بجهة اینکه متعلق اجماع امور موجوده است نه
امور اعتباریه و الا لازم می آید که کم منفصل در طرف زیاده و کم متصل

در طرف نقیصه و مقدورات الهی و غیر متناهی در قوت و شدت و امثال
نباشند و این خلاف ضرورت است این خلاصه ضرورت است این خلاصه جواب
بعد از تفصیل آن موقوف تحقیق معنی حرکت و زمان است و کیفیت انتزاع
آن بدانکه حرکت بدو معنی اطلاق میشود اول حرکت بمعنی قطع است که بضابطه
شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا و من بعده و خود منطبق بر مسافت
و زمان است و غیر موجود در خارج بلکه در خیال و تحقیقش آن امر مستمر غیر قار
الذات متصل است و قابل انقسامات غیر متناهی چنانچه مسافت قابل انقسامات
غیر متناهیه است و بین هر دو از حدود آن حدود لا یتناهی و بین دو نقطه
مفروضه در خط نقاط غیر متناهیه است و بین دو آن آن مفروضه در زمان
آنات غیر متناهیه است کما لا یخفی و حرکت باین معنی را شیخ الرئیس و غیره
از حکما موجود در خارج نمیدانند چه اگر موجود در خارج باشد لازم
میآید تحقق کل بدون جزء و این بدیهی البطلان است و بتمام تحقیق
انشاء الله خواهد آمد و ثانی حرکت بمعنی توسط است و آن بودن جسم
متحرکست بین المبدء والمنتهی بحیثیتی که هر حدی از حدود مسافت
که فرض کرده شود متحرک نه قبل از او باشد و نه بعد از او و مثلاً قطع
بین الخطین در وقتیکه متحرک منطبق باو شود و در اثنای حرکت

آن حرکه

آن حرکه بمعنی توسط است و این حرکت را حکما و شیخ الرئیس موجود در خارج
میدانند و امر شخصی و حدانی بسیط و منطبق بر نقاط و حدود مفروضه
در مسافت و آنات مفروضه در زمان و شخصیه ذات حرکت منافات ندارد
با اختلاف نسبت متحرک با نسبت بحدود مفروضه در مسافت فان الحرکة
التوسطیة حیثیة استمرار و حیثیة باعتبار ذاتها و حیثیة سیلان و تصرم و هی
بحسب نسبتها الی الحدود المفروضة فی المسافة و بملاحظة الحیثیتین
یرتسم امر ممتد فی الخیال غیر قار الاجزاء فانها لما ارتسم نسبة المتحرک
الی الحد الثانی قبل ان یزول نسبته الی الحد الاول تخیل عنه امر ممتد مطابق
للمسافة کما یحصل من القطرة النازلة و الشعلة الجوالة امر ممتد فی حس المشترک
فیری خطا او دائرة قال المحقق الشریف فی حواشی حکمة العین و ذلک
بتصور علی وجهین الاول ان یقال ان احدی الصورتین انقلبت بالاخری
فحصل امر ممتد منهما شبیه الاتصال الماء بالماء و صیرورتهما امرا ممتدا
واحدا و الثانی ان یقال ان حصولهما معا صار سببا للذهن بحصول امر
ممتد فیه انتهی و اورد علیه استاد الکل فی الکل بقوله و فی کلا الوجهین
نظر اما الاول فانه لا یمکن ان یحصل فی الخیال صورة کونین فی حدین متصلا
احدیهما بالاخری و الا یلزم تتالی الآنات و ترکب الجسم من الاجزاء

التي لا تتجزى او فيما حكم به ما تقرر في موضعه واما الثاني فلان حصول الكونين معا
اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين اما ان يكون متصلا او منفصلا
فان كان في الخارج وكان متصلا فيلزم تتالي الآنات وتركب الجسم من الاجزاء
التي لا تتجزى وانحصار غير المتناهي بين الحاصرين مع انه يلزم وجود الحركة
بمعنى القطع والزمان في الخارج مع انكم في صدد نفيه وان كان منفصلا
فمع انه يلزم الترجيح بلا مرجح اذ الحدود غير متناهية فوجود الكون في بعضها
في الخارج دون بعض ترجيح بلا مرجح يلزم ان يكون الامر الممتد المرتسم
في الذهن منطبقا على المسافة ضرورة ان الكون في الحدين المعينين
المنفصلين لا يرسم في الخيال الامر الممتد منطبقا عليها الا على ما بينهما
وهو ظاهر بالوجدان كبطلان اللازم المذكور وان كان في الذهن و
كان الحصولان متصلين فحكمه حكم الصورة الاولى في البطلان مع
انه لا يعقل حينئذ ان هذين الحصولين معدان للذهن لحصول امر
ممتد فيه وان كان منفصلين فبطلانه ايضا ظاهر مما ذكرنا فلا محيص
من ان يقال انه ليس اكوان متعددة لا في الخارج ولا في الذهن ولا
نسبة مختلفة متعددة الى الحدود والمسافة لذلك بل الحركة التوسطية
شيء من شانه ان ينتزع منه العقل باعتبار مقايسته الى المسافة

وحدودها

وحدودها امر ممتد يسمى هو الحركة بمعنى القطع وكذلك الآن السيال وليس
المراد من كون نسبتها مختلفة الى الحدود والمسافة وارتسام امر الممتد
من تلك النسبة المختلفة شيء سوى ما ذكرنا ثم لا يخفى عليك انه اذا كان
الامر على هذا المنوال فلاحد ان يقول اذا كان الامر بان العقل ينتزع من
الجسم ذلك الامر الممتد فلنا ان نقول اي حاجة الى اعتبار الحركة التوسطية في
ارتسام هذا الامر الممتد بل يجوز ان يقال في نفس الجسم ما تقولون في
الحركة التوسطية بان العقل ينتزع من الجسم باعتبار مقايسته الى المسافة
وحدودها والكون فيها ذلك الامر الممتد لزم ان ينتزع منه دائما مع انه
ليس كذلك قلت المراد انه لا حاجة الى توسطية ذلك الامر الشخصي في
انتزاع ذلك الامر الممتد من الجسم حال ما ينتزع ولا يلزم ان يقول بصحة انتزاعه
في جميع الاحوال والحاصل انكم تقولون ان في بعض الاحوال التي يصح
الانتزاع يكون امر شخصي يكون ذلك الانتزاع باعتباره ونحن نقول
في ذلك الحال لا يلزم ان يكون ذلك الامر متوسطا في الانتزاع بل يجوز
ان ينتزع من الجسم اذا كان مشروطا بشرائط كما يتوقف حصول ذلك
الامر الشخصي ايضا على شرائط سلمنا ان الحركة التوسطية لا بد منها في
ذلك الانتزاع لكن الآن السيال لا مدخل له في انتزاع الزمان اذ ما

[illegible]

ما ذكرتم من ارتسام الحركة بمعنى القطع من الحركة التوسطية والحركة بمعنى القطع امر ممتد
ضرورة وامتداده هو الزمان والوجدان حاكم بان عند ارتسام ذلك
الامر الممتد يكون ارتسامه منه ولا حاجة له الى راسم على حدة هو الان
السيال ولو قيل ان الان السيال انما ارتسمه منفردا عن الحركة بمعنى
القطع فهو ايضا باطل اذ ظهر ان هذا الارتسام ايضا لا يحتاج الى الان
السيال اذ بعد ما ثبت انه ارتسم الحركة بمعنى القطع مع امتداده الذي
هو الزمان في الذهن فلا شك انه يمكن للذهن ان يشرع هذا الامر منها
كما يشرع المقدار من ذي المقدار الا ان يقال حدوث ارتسامه منفردا على
سبيل التدريج موقوف على الان السيال وما ذكرتم انما هو اثره
دفعة واحدة وبالجملة ما اشتهر بين المتأخرين من ان الحركة التوسطية
والان السيال موجودان في الخارج والحركة بمعنى القطع والزمان لا وجود
لهما الا انما ارتسمهما في الذهن قول خال عن التحصيل بل ان العقل
بمعونة الحس يدرك في الجسم حال حركته في الاين مثلا انها منتقل متصلا
تدريجيا منطبقا على المسافة ثم باعتبار ذلك يحكم بثبوت صفة لذي
كونه بحيث اي حد من حدود المسافة تفرض لم يكن فيه انتين وهل
هذه الصفة موجودة في الخارج ام لا الظاهر الثاني والظاهر في الامر الاول

انه موجودة في الخارج بعكس ما اشتهر منهم من ان الامر الثاني موجود قطعا في
الخارج دون الاول اذ لا قطع بوجوده وان الاول انما ارتسم في الخيال و
في الخارج ايضا بسبب الامر الثاني من حيث استمراره واختلاف نسبته الى
حدود المسافة ثم ان الظاهر ان الان السيال ايضا لا وجود له ولا مدخل
له في ارتسام الزمان في الخارج او الخيال بل الزمان يرتسم من الحركة القطعية
اما في الذهن او في الخارج والظاهر انه في الذهن بل الظاهر ان ارتسامه
لا يتوقف على الحركة القطعية ايضا بل يمكن ان يرتسم من السكون كما يحكم
الوجدان وما قيل من انه من بديهة الوهم غير مسموع بل لا يبعد ان
يقال ان الجسم وحركته او سكونه ايضا لا مدخل له في ارتسامه بل انما يشرع
من بقاء الشيء سواء كان جسما او غيره فتدبر فان قلت نعلم بديهة ان
الحركة التوسطية وامثالها من الامور الدفعية لها ظرف لوجودها فلو لم
يكن الان السيال فاي شيء ظرفها الا الانات التي يتوهم بين اجزاء الزمان
التي هي حدودها المشتركة كالنقطة المتوهمة بين اجزاء الخط فلا بد من امر
غيره قد عرفت ما فيه فلا نعيده انتهى كلامه اعلى الله مقامه واقول كلامه
غير مستقيم عندي وليس هنا موضع ذكره الا ان كلامه في عدم وجود الحركة
التوسطية ووجود الحركة بمعنى القطع فانه كلام صدر من عين التحقيق

ومنع التدقيق ولنا زيادة على ما ذكره ادلة كثيرة على عدم وجود الحركة التوسطية
ووجوه متعاضدها نذكر جملة منها ونضرب عن كثير منها صفحا فمنها ان الحركة في
كل مقولة اما عينها او غيرها فان كان الاول فلابد ان يكون للمتحرك في
الكيف كالالوان المتخالفة لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها وهو باطل
بالضرورة وان كان الثاني فمع بطلانه كما قررنا فيلزم ان يكون
للحركة بنفسها وجود منفرد مع قطع النظر عن المقولة التي هي فيها وهو
مما يصعب تحققه فكيف يكون موجودا في الخارج ومنها ان الحركة التوسطية
والقول بان الحركة التوسطية امر واحد شخصي يختلف اضافتها بالنسبة
الى الحدود والمسافة التي هي فيها كما قال الحكماء كلام خال عن التحصيل بل
التحقيق نعم هناك شيء وهو ان الخط اذا انتهى الى النقطة فالنقطة
موجودة حين لا مفروضة وان اتصف بالعدم وكذلك الزمان اذا
انتهى الى الان السيال فالحركة بمعنى القطع اذا انتهى فلابد من الانتهاء
الى الحركة التوسطية كما ان النقطة طرف الخط فكذلك الحركة التوسطية
طرف الحركة القطعية فتكون موجودة ولكن فيه ان هذا انما يتقول
به من يقول لوجود الحركة التوسطية كالشيخ الرئيس وغيره من اكابر
الحكماء مضافا الى انتهاء الحركة الى السكون لا الى الحركة التوسطية الا

[illegible]

اذا فرضناه

اذا فرضناه في الحركة الانعطافية او ذات الزاوية على مذهب افلاطون واكثر
المتكلمين وتمام التحقيق يحتاج الى مقام اخر وليس هنا محل ذكره وبهذا القدر
ثبت المدعى من عدم وجود الحركة التوسطية وهذه الوجوه تمام الحق البها
احد من الحكماء والمتكلمين والحمد لله الملهم لعباده الناقصين هذا تم قال
الاستاد السابق الذكر في موضع اخر والصواب ان يتوقف في دفع الاشكال
ان الزمان ينتزع من بقائه تعالى لا من بقاء الامور الغير المتناهية المتعاقبة وح
لا يلزم شيء سوى ازلية الزمان وهو ليس بمحذور لانه امر موهوم ليس بموجود
فازليته لا تنافي الاجماع فان قلت كيف يصح انتزاع زمان الغير القار من ذاته
تعالى من دون انضمام غير قار قلت كما يصح ارتسامه في الخيال او في الخارج
من الحركة التوسطية التي هي امر شخصي بسيط ثابت فان قلت الحركة التوسطية
وان كانت امرا بسيطا لكن نسبتها الى الحدود والتي في المسافة مختلفة وبهذا
الاعتبار يرتسم منها امر غير قار قلت ننقل الكلام الى تلك النسبة المختلفة
حقيقتها ازلية الا انسبة تدريجية غير قارة اذ لو كانت نسبها مختلفة لكن غير
تدريجية لم يرتسم منها الزمان البتة فنقول ان تلك النسبة التدريجية الغير القارة
كيف يحصل من امر ثابت بسيط فلو قيل ان استمراره يوجب ذلك فنقول
بان البقاء منشأ لانتزاع الزمان اذ ليس الاستمرار الا البقاء فليكن ما ذكرنا

ايضا صحيحا وبما ذكرنا ظهر ان ما قيل ان التقدم والتأخر عارض لاجزاء الزمان
اولا ولما عداه ثانيا ليس بذلك اذ فرض ان النسبة المذكورة ما لم يكن بعد تحققه
لم يمكن انتزاع الزمان او وجوده في الخارج وليس معنى التدريج الا التقدم و
التأخر في ذلك الامر متقدم على حدوث الزمان الذي يقولون ان التقدم
والتأخر عارض لاجزائه اولا ثم الظاهر على تقدير صحة ما ذكروه من ان الزمان
مقدار الحركة ان مثل هذا التقدم والتأخر ليس يكون بدون الزمان اذ
ليس معناه الا امتداد وذلك الامر التدريجي الذي اجزاؤه متقدمة ومتأخرة
فان قلت لا نقول ان استمرار الحركة التوسطية بسبب ارتسام الزمان و
لان الامر الغير القار لا يمكن ان يحصل من امر ثابت قار حتى يرد ما ذكرته
بل نقول ان البديهة حاكمة بانه ما لم يكن الحركة التوسطية بنحو ما والمقولة التي
يقع فيها الحركة لم يكن حصول لنسبة مختلفة وما لم يكن تلك النسبة لم يكن ومثل
ذلك لا يتصور حدوثه في الآن الاول كيف ولا تغير فيه اصلا فكيف
يتصور النسب المختلفة قلت بداهة ما ادعيته ممنوع بل لا بد من دليل الا
يرى انهم يقولون ان حقيقة التوسط هي كون الشيء بحيث يكون له
في كل آن من المقولة التي يقع فيها الحركة لا يكون قبل ذلك الآن فرد و
لا بعده ولا يخفى على كل من له ادنى فطنة ورفض التعصب والعناد ان ذلك الامر

يقتضي ان يكون تحقق الآنات والزمان الذي يعرض هي فيه متقدما في نفس
الامر على تحقق الحركة بهذا المعنى فظهر ان منشأ انتزاعها امر آخر غير ان
الحركة التوسطية ايضا كما نعتبره بعد اعتباره فتدبر فان قلت على ما ذكرته
كيف يصح وجود الحادث وارتباطه بالقديم نعم يجب ان لا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة بل على الاحتمالين السابقين ايضا وكيف
يصح ذلك بل على مذهب الحكماء القائلين بازلية الجسم والحركة ايضا اذ لو
ان الحادث لا بد له من علة تامة والجزء الاخير منها اما حادث آن حدث
ذلك الحادث او قبله وعلى الثاني يلزم التخلف المحال وعلى الاول ينتقل الكلام
الى الجزء الاخير من العلة التامة لذلك الجزء وهكذا حتى يلزم التسلسل في
الامور المجتمعة المترتبة وهذا باطل باتفاق الحكماء والمتكلمين لا يقال
لعل الجزء الاخير من العلة التامة للحادث هو عدم شيء وحينئذ يختار الشق
الاول ونقول غاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه
لانا نقول اذا كانت العدمات الغير المتناهية حادثة في هذا الآن فلا بد
ان يكون قبل هذا الآن وجودات غير متناهية مجتمعة مترتبة لا يقال لا يلزم ان
يكون الجزء الاخير عدم شيء ليلزم ما ذكرته بل يجوز ان يكون امرا عدميا
والتسلسل في الامور العدمية جائز ايضا كما في الاعدام الآن تلك الامور

الغير المتناهية وانكان اذا لوحظ واحد منها ويقال انه لم حدث هذا الآن
يمكن ان يقال حدث في هذا الآن لان شرط حدوثه فيه لكن البديهة
حاكمة بانها اذا لوحظت جملة ويقال انه امكن ان لا يكون شيء منها حادثا
في هذا الآن ويكون جميعها حادثة في آن آخر علم ان ذلك محال لا
يمكن تعليله بشيء اصلا ولعلته اقول ان علة حدوث مجموع السلسلة في
هذا الآن اي في هذا دون غيره اي شيء حتى يقال ان علة حدوث
جزئه الذي هو ما فوق علة الآخر منها في هذا الآن وهكذا بل اقول
انه لو لم يكن شيئا منها حادثا في هذا الآن وحدث جميعها في آن آخر
لا يمكن ايضا ان يقال اذا اخذ كل منها انه حدث في هذا الآن لان شرط
حدث فيه وهكذا فان المرجح لحدوث المجموع في هذا الآن الذي
حدث دون الآخر والفرق بين المعنيين ظاهر عند المتأمل الصحيح قلت
يمكن تصحيحه على الوجوه الاربعة بان يقال الجزء الاخير من العلة التامة للحادث
اليومي كزيد مثلا هو الحد المعين من الزمان كان طلوع الشمس من
يوم الجمعة مثلا وعلة حدوث هذا الآن الدورة الليلية السابقة عليه
وهذا الحد وانكان متاخرا عن الدورة السابقة لكن ليس تاخرا
يستلزم التخلف المحال لان ما يحكم به العقل انه متى تحققت العلة التامة

يجب ان يتحقق المعلول وههنا كذلك لانه متى تحقق الدورة المذكورة تحقق الحد المذكور
لانه منتهاها ولم يلزم تخلف اصلا وهذا بخلاف ما ذكرنا سابقا انه اذا كان العلة
التامة في آن والمعلول في آن آخر بعده متصلا به يلزم التخلف المحال لان لزوم
التخلف فيما ذكرنا ظاهر بخلاف ما نحن فيه والفرق بينهما غير خفي عند المتامل فان
قلت علة الدورة الليلية اي شيء قلت الدورة السابقة عليه فان قلت اذا
تحقق الدورة السابقة يلزم ان يتحقق تلك الدورة دفعة لحصول علتها التامة
قلت الدورة السابقة ليست تمام العلة بل يتوقف الدورة الاخرى على حدوث
كل نصف منها ونصف نصفها وهكذا الى غير النهاية وعند تحقق تلك الاجزاء
الغير المتناهية تحقق تلك الدورة وهكذا الحال في جميع الدورات
المفروضة في الزمان هذا وبما قررنا اندفع ما تمسك به في اثبات قدم
العالم من لزوم التخلف على تقدير من انه لو كان حادثا يلزم ان يكون عدمه
قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل البعد فيكون زمانية فيكون زمان حركة و
جسم قبل حدوثه هذا ونحو ذلك وكذا اندفع شبهة ارتباط الحادث
بالقديم على ما ذكرنا وكذا الشبهة القائلة بان عدم الحادث بعدم علته
التامة وهكذا فيلزم من عدمه عدم القديم تعالى وايضا عدمه لا بد ان يكون
بعدم علته التامة فيه ان عدمه والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة

اذ عدم العلة التامة اما عدم العلة علة لعدم المعلول وهكذا فيلزم ان
يكون قبل هذا الآن وجودات غير متناهية مترتبة وذلك بان يقال ان
من جملة اجزاء العلة التامة للحادث هو عدم تحقق حد معين من الزمان
يكون عدم الحادث في هذا الحد تحقق وهذا الحد من الزمان لما كان موقوفا
على قطعة من الزمان سابقة عليه فعدمه يكون بعدم هذه القطعة ولا
يلزم محذور فان قلت عدم كل قطعة من الزمان مستند الى اي شيء قلت
اما عدم السابق فمستند بعدم العلة التامة لوجوده التي من اجزائه
الدورات السابقة عليه ولا لكل جزء من اجزاء تلك القطعة ولا يلزم منه
الا وجود امور غير متناهية على التعاقب لا الاجتماع كما لا يخفى واما عدمه اللاحق
اي فناؤه فمستند الى ذاته اي ذاته يقتضي انه اذا تحقق فني واضمحل ولا
يلزم منه ان يكون وجوده وعدمه في حالة واحدة لما عرفت من ان انتهاءه
وفناءه وان كان متاخرا عنه لكن لا يلزم منه التخلف الممنوع فان قلت
الاشكال باق في عدم الآن اي فنائه اذ لا يمكن ان يقال مثل ما قلنا
في عدم الزمان اذ لو كان وجود الآن مقتضيا لفنائه يلزم البتة ان يكون
فناؤه ايضا في هذا الآن والا يلزم تخلف المحال قلت عدمه
مستند الى وجود جزء ما من الزمان الذي يكون هذا الآن مبدؤه

فني

ففي كل آن يفرض بعد الآن تحقق جزء ما من الزمان المذكور ويكون الآن المفروض
مبدؤه فلا تغفل ولا تحد عنه اصلا هذا وعليك بالتامل التام فان هذا المقام من مداحض
الاقدام انتهى كلام السيد والحق في الكل وانما نقلناه بعبارته لتحقق مراده
في هذا المطلب الغامض الدقيق والمقصد الانيق الرشيق الرفيع اقول خلاصة
كلامه ان الزمان ينتزع من بقاء ذات الواجب كما يقول المتكلمون فلا يلزم
قدم العالم ولا التسلسل وبه يندفع هذه الشبهة وشبهة ارتباط الحادث
بالقديم وغيرها من المباحث المعظمة من اثبات القدرة اقول هذا الجواب مع
دقته وطوله لا يخلو عن نظر ولا يمكن دفع الشبهة بامثال هذه الامور فان
انتزاع الزمان من الواجب تعالى امر غريب مع كونه منزها عن وصمة الزمان و
مقدسا من شائبة التغير والتقدم والتاخر والمكان ثم على فرض امكان
انتزاعه منه تعالى فما الباعث على كونه امرا موهوما لا موجودا خارجيا مع اعترافه
بكون الحركة بمعنى القطع والزمان موجودا في الخارج وما الفرق بين الحركة
القطعية المنتزعة من الحركة التوسطية والزمان المنتزع من بقاء ذات الواجب
في حكمه بكون الاول موجودا في الخارج دون الثاني فهل هذا الا
تحكم بحت ثم بعد تسليم كونه امرا موهوما فهل مجموع هذه السلسلة
الغير المتناهية المفروضة حادث او قديم فان كان حادثا فلا بد له من علة

حادثة فيلزم ان يكون شيء واحد خارجا وداخلا وهو محال وان كان قديما فاما
ان يكون معدوما او موجودا حقيقيا او امرا موهوما فان كان الاول فهو باطل
بالبديهة لعدم صلاحية العدم لعلية شيء موجود مضافا الى كونه خلاف مراد
الخصم وان كان الثالث فيلزم ان يكون المعلول الحادث كحدوث زيد
مثلا اقوى وجودا من علته التي هي الزمان الموهوم بالفرض فان وجود
المعلول المذكور وجود خارجي محقق متاصل بخلاف علته وهو ظاهر الفساد
فان قلت قد يكون الوجودات الذهنية والتخيلات النفسانية علة لحدوث
امور موجودة في الخارج كتخيل الخوف وغيره فانه يصير علة لاصفرار الوجه الموجود في
الخارج قلت التخيلات النفسانية اقوى واكد وجودا من الموجودات
الحسية لاقربيتها بالنسبة الى المبدء المفارق وابعديتها عن المادة الضعيفة
الوجود كما اقام البرهان عليه في محله ويساعده الذوق والشهود فان
كان الزمان الموهوم المنتزع من بقاء ذات الواجب موجودا بوجود
اقوى من وجود المعلول الحادث فيلزم القدم وان كان موجودا بوجود
اضعف فيلزم ما ذكرنا من الاستحالة علاوه آنكه وهم سلطان عالم
محسوس است ودر عالم معقول راه ندارد چه جای آنکه تواند از وجب
زمان انتزاع نماید که عقل در آنجا لو دنوت انملة لاحترقت

میگوید

میگوید شعر جاییکه عقاب پر بریزد ؛ از پشه لاغری چه خیزد
نفي شيء وهو وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج وهو ظاهر عندي
وما ذكره في عدم وجوده بانه لو وجد فيه لزم وجود الكل بدون الاجزاء
ليس بشيء لان الكل على قسمين قار الاجزاء وغير قارها والاخير
تكفي في وجوده وجود الاجزاء متعاقبة لان وجود الكل وجود تدريجي
كما ان الهيولى وجوده بالفعل عين وجوده بالقوة وهذا ماهيته و
حقيقته ثم ان السيد الداماد اجاب عن هذه الشبهة مفاخرا حيث قال
وهذا الشك مما لم يبلغ عن احد من السابقين واللاحقين شيء
في دفاعه وذكر الجواب بما لا يسمن ولا يغني من جوع وبين فساده
تلميذه صدر المحققين الصدر الشيرازي بما لا مزيد عليه ولا حاجة الى
ذكر كلامه بعد ما عرفت من عدم تماميته واجاب بعض المتكلمين بان
علة حدوث الحادث اليومي حادث آخر وهكذا الى ان ينتهي الى
ارادة قديمة فلو قيل بانه يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او قدم
الحادث قلنا لا نسلم ذلك فان الارادة وان كانت قديمة الا ان تعلقها
حادث فان قلت اذا كان تعلق الارادة حادثا فننقل الكلام الى علة
هذا التعلق الحادث قلت التعلقات امور اعتبارية ينقطع بانقطاع

الاعتبار اقول وهذا ایضا نظیر ما ذکر استاد الکل فی الکل
وسید الداماد والحق انه ایضا لیس بکاف ولدفع الشبهة غیر واف
ونحن نترک الکلام مخافة الاطناب وملالة الاصحاب فیما ذکرنا فی رد کلام
استاد الکل یجری فی هذا الباب ایضا وجه الحق والصواب فی اجاب المحقق
القدوسی نصیر الدین الطوسی بان المرجح لحدوث الاشیاء هو ارادة
الفاعل باعتبار العلم بالاصلح ولا یحتاج الی شرط حادث مسبوق
حتی یلزم التسلسل او تخلف المعلول عن العلة التامة واورد علیه
بان العلم بالاصلح ان کان قدیما وعین الذات کما هو الحق فیلزم التخلف
عن الموجب التام او القدم وان کان حادثا یحتاج الی علة حادثة وهکذا
فتسلسل او ینتهی الی القدیم ویلزم القدم او التخلف عن الموجب
التام ولا ان یقال ان العلم بالاصلح عین الذات ولکن متعلق
العلم هو الحدوث فیما بعد ولا ینافی ذلک قدم العلم بالاصلح کما
اذا اردنا ان نفعل فعلا بعد عشرین سنة لمصلحة عزمنا فیها ومرید الفعل
الان بمعنی ان یکون الظرف قیدا للارادة لا للفعل فالواجب مرید
فی الازل بارادة ازلیة حدوث الفعل والوقت فی وقتها المصلحة
برهانه حدوثها فی اوقاتها سواء کانت الارادة عین العلم بالاصلح

او غیره

او غیره وهذا وان کان له وجه صحة فی نظر اهل الظاهر ولکن بعد التامل
یظهر بطلانه فان الوقت ایضا من الحوادث ولا یتصور قبل حدوث الوقت
قبل وبعد حتی یقال انه تعالی اراد بارادة قدیمة مصلحة بها حدوث الاشیاء
بعد وقت او زمان او دهر او سرمد او غیرها وبعد فرض عدم الحوادث
کلها فلا یتصور الا العدم المطلق واللاشئ الصرف فیمتنع بالحوادث فرض
تعلق الارادة فی وقت منه دون وقت وحدوث الاشیاء فی
قطعة منه دون قطعة محال کما لا یخفی الا ان یقال بان الوقت والزمان
موهومان او لضیق العبارة عن المقصود وهو یرجع الی ما ذکره استاد
الکل فی الکل کما ذکرناه وبینا بطلانه وخلاصه کلام در انتظام این آیات
که در جزئیه ارباب نقض بحوادث یومیه ثابت است و مقصود بالذات
همین بود این نقض از مختصات است اما جواب حل نسبت به حوادث یومیه
وکیفیت ارتباط آنها بقدیم اگرچه حکما ومتکلمین آن را صعب دانسته اند و
لیکن جواب مشهوری که گفته اند این است که جمیع حوادث مستند
بحرکت و زمان اند و حرکت و زمان مستند باراده قدیمه و قدم حرکت ذاتیه
مستلزم قدم حوادث یومیه نیست بجهت آنکه ذات حرکت و حقیقت آن عبارت از
عدم استقرار و تقضی است و حدوث اجزاء آن محتاج بعلت اصلا نیست

چه ثبوت ذاتیات معلل بعلل و مجعول بجعل جاعل بالذات نیست چنانکه
سابقا گذشت و وجود زمان و حرکت لازم دارد حدوث اجزاء
آنها را کما لا یخفی و قدم زمان منافاة با حدوث اجزاء آن ندارد چنانکه بعد از
تامل ظاهر است و حاصل اینست که حرکت و زمان دو جهت دارند جهت استمرار
و قدم که از آن جهت معلول اراده قدیمه اند و جهت تصرم و عدم استمرار و
حدوث که علة حدوث حوادث یومیه اند و جهت حدوث آنها معلول
علتی نیست تا نقل کلام در علة حدوث جهت حدوث شود و سلسله او لازم
بیاید تسلسل کما لا یخفی و بنا بر این تحقیق ز اوستاد الکل فی الکل که فرموده
نقل کلام در جهت حدوث حرکت میکنیم اصلا وارد نیست چنانکه شارح محشی این
جواب را غایة جوده است مگر اینکه مستلزم قدم عالم بالنوع است اگر
چه بالشخص حادث باشد اما حدوث عالم بالنوع و بالشخص و بالاجزاء
پس اثبات آن بعقل در غایت اشکال است چنانچه سابقا معلوم شد
و دلیلی که صدر المحققین ملا صدرا ذکر کرده ناتمام است و مبتنی بر اصول غیر
مسلمه مثل اثبات حرکت جوهریه و عدم وجود کلی طبیعی الا بتبع الافراد
و مع ذلک کله اثبات حدوث اجسام عنصریه و فلکیه و طبایع و هیولی
و صور نوعیه میکند اما اثبات حدوث عقول مفارقه و صور

مجرده

مجرده نمیکند و نحو معروف است که اینها داخل در عالم ما سوی الله نیستند
تا حدوث آنها لازم باشد پس چگونه باین دلیل اعتبار و اعتقاد میتوان کرد
در اثبات اصول دین و ضابطه نیست عرفا ما سوی الله را از تجلی وجود میدانند
و مجموع عالم را بالنسبه بذات واجب عرض آنا فآنا در تجدد و انقضا
و تصرم و مضی چنانچه میگویند عالم بتجلی جلالی معدوم میشود و دفعه
بتجلی جمالی موجود میگردد چنانچه گفته اند شعر عارفان هر دمی دو
عید کنند ؛ عنکبوتان مگس قدید کنند ؛ و جای دیگر گفته اند شعر
عالم عرض است جوهرش حق ؛ این است رموز شرع مطلق ؛ اگرچه
اثبات حدوث عالم شخصا میکند اما حدوث نوعی را دلالت ندارد
بلکه قدم از آن مشعر بل صریح است علاوه اینکه خلاف ضرورت و
برهان است و الزام این طریقه بجهت اثبات حدوث عالم امکان و ما
سوی الله مثل در آمدن از چاله و افتادن در چاه است و بالجمله الی
الغایة ای قدر تتبعت کتب القوم و تاملت فی اللیل و الیوم و قطعت عن
عینی النوم ما وجدت دلیلا عقلیا و لا برهانا فلسفیا لاثبات حدوث
الزمانی و ما ذکره المحققون من الحکماء و المتکلمین من الدلیل لا یشفی
العلیل و لا یروی الغلیل و بینت لک منه القلیل و الذکی لا یحتاج الی

التطویل هذا و عمده دلیل بر اثبات حدوث عالم ضروره و اجماع ملیین است
چنانچه قطب دایره کمال آقا جمال علیه رحمة الله المتعال تصریح فرموده و
علم که از ضروره و اجماع حاصل میشود کمتر از علم حاصل از برهان عقلی نیست
بلکه بالاتر است و احتمال لزوم دور مدفوع است بجهة اینکه اولا اثبات
صانع و توحید و نبوت به برهان عقلی ثابت میکنیم و بعد از آن بضروره و
اجماع که کاشف از قول مخبر صادق است کشفا قطعیا اثبات حدوث
عالم میکنیم و هیچ دوری لازم نمی آید و کلام دیگر در اینجا است که
اگر برهان عقلی بر قدم عالم ثابت و قایم باشد و ضروره و اجماع بر حدوث
آن متحقق و محکم چه باید کرد و جواب این است که اولا این فرض محال است
چه تعارض قطعیین بدیهی البطلان است مگر اینکه گفته شود متعلق ضروره
و اجماع حکم ظاهری است و متعلق برهان حکم واقعی و این وقت تعارض
نخواهد بود بینهما کما لا یخفی و ثانیا اینکه برهان عقلی بر قدم عالم قایم
نیست منتهی این است که برهان بر حدوث نباشد و کیف کان اثبات
حدوث عالم و نفی جبر ثابت شد در طی ادله سابقه و ثبوت اختیار
در افعال عباد و بعد از رفع لجاج و عناد ظاهر است و وجوب باختیار
منافی اختیار نیست چنانچه مشهور است که الایجاب بالاختیار لا ینافی

الاختیار

الاختیار بل یحققه و قول حکما که الشیء ما لم یجب لم یوجد بر فرض
صحت آن بالنسبة بفاعل مختار کما هو المشهور منافات با امکان تعلق
ندارد و چنانکه ضروریه بشرط المحمول است هیچ قضیه فعلیه خالی از آن نیست و
حال آنکه ماده قضیه غیر ضروریه است و بدانکه آنچه مذکور شد از بابت ادله
عقلیه بود اما ادله شرعیه بعضی بحسب ظاهر دلالت بر مذهب جبریه میکنند مثل
قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم و غیرها و بعضی دلالت بر مذهب مفوضه
که همه افعال را از عبید میدانند میکنند و صاحب ذوق سلیم از همین تعارض
دلیلین بملاحظه حدیث مشهور لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین
می فهمد که حق با امامیه است که متوسط بین الفریقین اند و حدیث لا جبر و
لا تفویض و لکن امر بین الامرین چند احتمال دارد اول اینکه فعل عبد مرکب
از جبر و تفویض هر دو است دوم اینکه فعل عبد خالی از جبر و تفویض
هر دو است و صاحب مرتبه علیحده مثل آب که نه خاک است
نه هوا بلکه طبیعه ثالثه منهما سیم اینکه جبر است از جهتی و تفویض است
از جهت دیگر مثل داغ کردن عضو که اگر داغ نکند صاحب آن تلف میشود
جبر است از جهة حفظ نفس و رشت است از جهة الم نفس چهارم اینکه ۳
نه اینکه مرکب از جبر ناقص و تفویض ناقص
جبر تام و تفویض ناقص است مثل ماهی ضعیف که باراده خود حرکت کند

بخلاف جهة آب جاری و قوة آب و ماهی مساوی و متضاهی باشد و
ماهی از مکان خود بجا و نکند پنجم اینکه از جهتی جبر است و از جهتی تفویض
و طبیعة ثالثة دارد پس اشاره به تبعیض مثل خنثی که از جهتی مرد است و از
جهتی زن و ذو الحقیقة طبیعة ثالثة و این معنی غیر از معنی ثالثه است زیرا
که معنی ثالث آن صاحب جهتین بود و صاحب طبیعة ثالثه نبود چه داغ کردن
عضو بالذات نه خیر بود و نه شر و بوجوه و اعتبار موصوف بخیر و شر
میگشت بخلاف خنثی ششم اینکه جبر تام نیست و تفویض تام نیست بلکه
جبر و تفویض ناقص است اما هر دو متساوی نیستند چنانچه متساوی در جزء از تمثیل
بودند مثل ماهی در آب جاری که قوة احد هما بیش از دیگری باشد شعر
چون ماهی ضعیف که افتد در آب شد ٭ در عین جبر اسیر تر از اختیار نیست
هفتم اینکه جبر و تفویض حقیقی نیست بلکه جبر بصورة اختیار است مثل رعشه
دست مرتعش که اگر کسی نداند چنان می فهمد که باراده خود دست حرکت
میدهد و این معنی مستفاد میشود از عبارت شیخ ابو علی سینا هشتم اینکه
جبر نیست اصلا و تفویض هم نیست مطلقا بلکه اثر هر دو وارد ع نحو شرف
است مثل طبیعة فلک و کوکب که نه حار است و نه بارد و نه رطب است و نه یابس
بلکه طبیعة بسیطة خامسة خارجة از عناصر اربعه و کیفیات متضاده است و

مع ذلك کیفیات هر چهار را وارد ع نحو احسن و اشرف نهم اینکه جبر
در فعل عبد بحدیکه بالجا رسد نیست و تفویض در فعل بطوریکه اراده طرفین و
توفیق و ارشاد و اعداد و ارسال رسل و انزال کتب هیچ نباشد هم
نیست بلکه امر بین الامرین است و منزلة بین المنزلتین کما عرفت حاله فی البین و احتمالات
دیگر در حدیث میرود که خلاف ظاهر و متبادر است و ذکر آنها باعث کلال
خواطر و ملال ناظر اما تعیین مراد در بین احتمالات پس رفع اینست اعضال و
اشکال است و حدیث از دو جهة مشتمل بر اجمال جهة اولی آنکه معلوم نیست
که مراد نفی ماهیة جبر است یا نفی تمامیة جبر و قول بانکه کلمه لا موضوع است از
برای نفی جنس و اصل در استعمال حقیقت است پس مراد نفی ماهیة جبر است نفی
تمامیة جبر مرفوع است زیرا که استعمال این نحو از تراکیب در نفی فایده و کمال
بسیار بطریق مجاز مشهور است مثل لا سفر الا مع الاحباب و لا علم
الا ما نفع و لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد و هکذا و حمل
لفظ بر معنی حقیقی با وجود شهرت در مجاز باطل است و توقف لازم و اگر
کسی گوید اتحاد و صنف در استقرار شرط است و نظائر مستقر فیه از صنف
مشکوک فیه نیستند چه آنها بطریق نفی و اثبات اند بخلاف مشکوک
فیه جواب گوئیم نظائر متحده با مشکوک فیه در صنف کلام ظاهر در نفی کمال اند

مثل اینکه فلان خوب نیست و بد نیست بلکه بین بین است یعنی خوب خوب
نیست و بد بد هم نیست و همچنین سایر مثله و این ظاهر است ثانی آنکه امر
بین الامرین مجمل است و محتمل هر یک از معانی سابقه و تمسک به مجمل
صحیح نیست مگر اینکه قرینه بر تعیین مراد باشد و ظاهر وجود قرینه است
بالنسبه بمعنی عاشر بجهة اینکه اصل حدیث در اصول کافی مروی است از ابی
ابن عبد الله عن حسین ابن محمد عن محمد بن یحیی عمن حدثه عن ابی عبد الله
قال لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین قال قلت و ما امر بین امرین
قال مثل ذلک رجل رأیته علی معصیة فنهیته فلم ینته فترکته ففعل تلک المعصیة
فلیس حیث لم یقبل منک فترکته انت الذی امرته بالمعصیة و وجه دلالة
معنی ذیل حدیث بر معنی عاشر ظاهر است و آیه شریفه و ما رمیت
اذ رمیت و لکن الله رمی و قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم
باید بکم منافی با معنی عاشر نیست ظاهرا و موافق اکثر احتمالات سابقه
و صدر المحققین و الحکما ملا صدرا احتمال نهم را ارجح دانسته و بعض احتمالات
دیگر را هم جایز شمرده و حق این است که تعیین مراد شارع بدون
شاهد و قرینه در الفاظ مجمله بلکه با وجود قرینه بر خلاف از امور عجیبه است
از مثل این محققین و توهم اینکه عقل بکلی از ادراک احکام شرع و برهان

عقلی بر تعیین احد احتمالات در خارج قرینه بر مراد شارع است چنانچه در
الرحمن علی العرش استوی برهان عقلی قرینه بر صرف ظاهر لفظ موضوع است
زیرا که برهان عقلی نافی احتمالات دیگر نیست بلکه جبر صرف و تفویض اثبات
و کیف کان از ادله عقلیه و نقلیه بطلان مذهب جبریه ثابت شد و از جمله
شواهد این است که اگر کسی دو غلام داشته باشد و هر دو را امر بعمل
حسن مثل نماز مثلا نماید و یکی از آنها نیست بفعل مامور به نماید و دیگری عمدا
ترک کند عقلا کلا غلام اول را مدح میکنند و غلام ثانی را مذمت
و اگر غلام اول را کسی جبرا بر این میداشت که نماز را که آقا گفته بجا بیاورد
و غلام دوم را جبرا نمیگذاشت که فرموده آقا را عمل نماید غلام اول را
اول را مدح میکردند و غلام ثانی را مذمت و اگر فعل حقیقه از عبید نبودی
بین فرض اول و فرض ثانی تفاوت چه بودی زیرا که فاعل باشیاء حقیقه
فاعل با خطر از رو این شاهدی است قوی بطلان مذهب جبریرا
دلیل بر بطلان مذهب قدری پس امور کثیره است که ذکر آنها باعث طول
مقاله و بسط رساله میشود و اختصار با فایده به از اکثار بی عایده است
و فی الحقیقه از ادله سابقه بطلان این قول ثابت میگردد و نهایت بجهة
رفع شبهه اشاره به بعضی از ادله میشود و از جمله آنها این است که اگر

عبد مستقل در فعل خود باشد و خداوند را هیچ مدخلیت در آن نباشد
لازم می آید تعطیل واجب تعالی بنا بر این چه بعد از ایجاد انسان مثلا خدا
هیچ مدخلیت در فعل او ندارد تا روز مردن و آن هم اگر بسبب کشتن
دیگری باشد دخل بخداوند ندارد و مسلم است که اگر موت خدای
هم باشد باز فعل صادر از ملک الموت خواهد بود و مدخلیت بخداوند
پیش مانند نخواهد داشت و هکذا این عین تعطیل است و تعطیل بر خدا
مستحیل و از جمله ادله این است که ممکن در جمیع احوال محتاج بواجب است
چه علت احتیاج یا امکان است و یا حدوث مستقلا او شرطا
او شطرا و هرکدام باشند هرگز از ممکن منفک نمیشوند و مادام که علت
موجود است معلول هم خواهد بود پس آنکه نمیشود که ممکن از احتیاج
بیرون رود حتی در حین فعل ولنعم ما قال **شعر** سیه روئی ز ممکن در
دو عالم ؛ جدا هرگز نشد والله اعلم ؛ و بعضی عرفا تشبیه کرده اند
وجود ممکن را بالصورة در آینه که آنا فآنا مدد مقابله ذوالصورة باو
میرسد که اگر دقیقه ذوالصورة رو بگرداند صورة معدوم خواهد شد
چنانکه عارف حقیقی مجازی خواجه حافظ شیرازی میگوید **شعر**
در پس آینه طوطی صفتم داشته اند ؛ آنچه استاد ازل گفت بگو میگویم ؛

وچون

وچون در تشبیه ادنی مناسبت کافی است پس بجهت وضوح مطلب ممکن را
تشبیه بصورة در آینه کردن غیر منافی با برهان فلسفی است که ممکن و واجب
مثل ظل شاخص و عکس عاکس نیستند و از جمله ادله بر بطلان مذهب
قدریه این است که استعداد از عبید است و افاضه معلول از حق تعالی چنانچه
سابقا گذشت و اگر کسی گوید همچنانکه واجب تعالی وجود خاصی باتش داد
که لازم آن حرارت است و مجعول بالذات وجود نار است و حرارت
مجعول بالذات نیست و تابع و لازم وجود خاص ناری است همچنین اختیار را
بالذات بعبید داده و لازم اختیار عبید استقلال در افعال است پس
افعال مستند بعبید بالذات و بالاستقلال و اختیار مستند بواجب
تعالی و شبهه قدریه همین قوی میشود جواب میگوئیم این مستلزم تعطیل است
و عدم احتیاج ممکن در جمیع احوال بواجب نظر بسبب سابقا گذشت و اگر
گوئی بنا بر این لازم می آید که حرارت نار هم مستند بنار نباشد بلکه
مستند بواجب و الا لازم می آید تعطیل جواب گوئیم محل نزاع جبریه و قدریه
و امامیه در افعال اختیاریه است اما افعال اضطراریه مثل حرارت نار
و برودة آب پس حق این است که از لوازم وجود نار و آب اند و غیر مجعول
بجعل جاعل اما حصول مراد عقیب اراده فاعل مختار پس از لوازم اراده

فاعلیت چه بسیار است که فاعل مختار عازم و جازم بر فعل است و
مع ذلک بسبب مانعی تخلف میکند اراده از مراد بخلاف حرارت نار
و اگر کسی گوید تخلف نار از حرارت هم گاهی میشود چنانچه در نار ابراهیم
خلیل جواب گوئیم عدم احراق بدن ابراهیم از جهة تخلف حرارت
از نار نیست بلکه از باب عدم احراق نار است مر اجسام مرکبه را و
توضیح مقال این است که حرارت لازم وجود خارجی نار است و نار علة
تامه از برای حرارت است و سبب احراق اجسام مرکبه و تخلف معلول از علة
تامه محال عقلا است و تخلف مسبب از سبب بمانع جایز است همچنانکه آتش
سمندر و عصفور اگر طلق بر او اندوده باشند نمی سوزاند و بدن ابراهیم
بقدرة خداوند کریم میشود که از آتش نسوزد و بجهة اینکه نار اگرچه
سبب احراق است اما اراده خداوند مانع است و تخلف مسبب از
سبب بمانع جایز است اما تخلف حرارت از نار محال است بجهة اینکه
ذات نار باعتبار وجود خارجی علة تامه است از برای حرارت
و علة تامه مانع بردار نیست و اگر اراده ازلی تعلق بگیرد به
رفع حرارت از نار ممکن است اما مستلزم اضمحلال وجود نار است
چه آنوقت نار نخواهد بود و این حرف عمده لازم ماهیت و ذاتیات

ماهیت

ماهیت مثل ناطقیة از برای انسان واضح تر است مثلا اگر خدا بخواهد سلب
زوجیت از اربع بکند میتواند باین نحو که اربع را معدوم کند اما با وجود
اربع سلب زوجیة از او محال عقلا است و اگر سلب زوجیت کند ذات
اربع مضمحل و معدوم میگردد و اگر معدوم نکند تخلف معلول از
علة تامه لازم می آید و اینمعنی منافات با قدرة قادر علیم حکیم
ندارد چنانکه مشهور است که قدرة تعلق بممتنعات نمیگیرد از باب
نقص در قابل نه ضعف در فاعل و همچنین است کلام در سلب ناطقیة
از انسان بلکه امر ظاهرتر است کما لایخفی اما تخلف حصول مراد
عقیب اراده فاعل مختار پس جایز است بجهة اینکه اراده فاعل
سبب حصول مراد است نه علة تامه و تلازم عقلی میانشان نیست کما لا
یخفی و اگر کسی گوید در صورة عدم مانع اراده فاعل مختار علة
تامه خواهد شد پس فعلی که از عبد صادر شد در زمان ماضی
عبد در آن مستقل خواهد بود و مذهب قدریه همین است جواب
گوئیم عدم مانع از تتمه مقتضی است چنانچه مسلم است عند الحکما پس
عدم ممانعت واجب تعالی دخیل است در صدور فعل از عبد فیثبت
مذهب الامامیه و بطل مذهب القدریه و اگر گوئیم اینها تحقق منافات دارد

منافات دارد با مذهب علمای امامیه و حکمای فرقه اسلامیه که میگویند
افاضه معلول بعد از تمامیت علت بر مبدء فیاض لازم است و واجب
چنانکه میگویند کاشتن تخم و کردن شخم و دادن آب و غیره من الاسباب
علت تامه است از برای فیضان صورت نباتیه و بر مبدء فیاض لازم است
افاضه صورت بعد از استعداد ماده و تخلف محال است پس بنا بر این
بعد از رسیدن آتش مثلا ببدن ابراهیم علیه السلام و حصول وضع و محاذات
و تمامیت اسباب لازم است افاضه معلول که حرارت است مثل بدن غیر
ابراهیم است عرب پس بنی و هم چنین بعد از تحقق اراده از فاعل مختار و تحقق
اراده از فاعل مختار و تحقق شرایط لازم است تحقق مراد جواب گوییم وجوب
افاضه معلول بعد از تمامیت علت و امتناع عدم افاضه ذاتی نیست بلکه
وجوب و امتناع وصفی است مثل عدم ظلم و امتناع ظلم بر خدا بجهة اینکه
ظلم ممتنع فی ذاته نیست مثل شریک باری بلکه ممتنع لاجل القبح است
پس بنا بر این تخلف احراق از نار ملاصق ابراهیم از مقوله تخلف معلول
از علت تامه است که ممتنع وصفی است نه ممتنع ذاتی و ممتنع وصفی بالنظر
بسوی وصفی که سبب وجوب افاضه معلول است عدم لزوم بخل است و بعد از آن
که در خصوص ماده مصلحت در عدم افاضه احراق باشد قبحی لازم نمی آید

و امتناع

و امتناع ذاتی مطلقا و اصلا نبود پس تخلف معلول از علت تامه لازم
نمی آید ولقد طال القیل و القال فی اثناء المقال فالیکم قلت و قلت
تا کی از قلت قلت میگوید آفتاب حق طالع شد و سحاب شبهه مرتفع
و چون عدل خدا ثابت شد باقی ماند کلام در سایر صفات ثبوتیه از علم
و قدرت و اراده و تکلم و غیرها من الصفات المشهوره و صفات
سلبیه معروفه و اقتصار میکنیم بذکر بعضی که کلام در آنها بسیار است و
بدانکه اول از جمله صفات ثبوتیه علم است و ثبوت آن از برای واجب
تعالی اجلی است از آفتاب در وسط السماء بجهة اینکه سابقا ثابت شد که
واجب الوجود است و لازم واجب الوجود علم تام عام فوق التمام است
و فی الحقیقة این دلیل نزد ارباب طریقه ذوق و اصحاب حقیقه و شوق اعلا
و اجلا است از جمیع ادله مذکوره در کتب اجله اما دلیل مشهور بر اثبات
علم از برای خداوند با علم دو چیز است اول این است که جمیع
موجودات از آسمان و زمین و فرش و عرش بر این از جزء و
کل با همه احکام و اتقان و نظام و نسق مشاهد و عیان که عقل عقلا
زمان و حکماء دوران در او حیران است مخلوق ید قدرت واجب الوجود اند
و شک نیست که چنین خالقی محال است که بی علم و رویه و بی شعور و

ودرینه در افعال و اعمال باشد و اینمعنی ظاهر است بر ارباب هوش
و در ضمن مثال ظاهرتر چنانکه اگر نقش غریب و عجیب که دیده روزگار
مثل آن ندیده باشد ببینیم البته بفهمیم که نقاش آن استاد قابل
کامل بوده است نه ناقص و جاهل و حقیقتاً این است که واجب الوجود مجرد
از ماده و مدة است و نور محض و وجود صرف و مجرد بودن خدا ثابت است
پس لازم مجرد بودن علم است چنانچه در مقامش ثابت شده و شاهد
این مطلب این است که وجود مثل نور است که هرچه دود و ظلمت
در او بیشتر است نورش کمتر است و هرچه دود و ظلمت در او کمتر است
پرنورتر و روشنتر است مثلاً نفس نباتی چون ماده و ظلمت بیشتر دارد
شعورش کمتر از نفس حیوانی است که ماده اش ضعیفتر است و نفس انسانی
شعورش بیش از نفس حیوانی است بجهة اینکه ماده و علاقه اش
کمتر از نفس حیوانی است و همچنین نفس انسانی مادامیکه مقارن و مجاور
بدن جسمانی است شعور و ادراکش کمتر است از زمانیکه مفارق بدن
شود و مجرد از علاقه جسم عنصری چنانچه در حال موت ادراک انسان
هزار مرتبه بالاتر است از ادراکش در حال حیات و هکذا
تا میرسد بعقل صرف که ماده ندارد و مهیتی ضعیف دارد که بجهة ظلمت

ونقص

و نقص اوست و بجهة همان مهیة ضعیف از امکان بیرون نیست و بالجمله
نقصی دارد اما واجب الوجود پس نور صرف و وجود محض است بی شایبه
ظلمت مهیة و ماده و بایست صاحب علم تام فوق التمام دارد و هر جهل و نقص در
ذات با کمال او متصور نیست چنانچه معلوم شد و همین دو دلیل برای
مطلب جلیل کافی است و بدانکه آنچه لازم است بر مکلفین همان اعتقاد بثبوت
علم است اما کیفیت علم که آیا حصولی است یا حضوری و فعلیست یا انفعالی
پس لازم نیست معرفت آن بر همه مکلفین و اگر لازم باشد عسر و حرج بلکه
تکلیف بما لا یطاق لازم می آید و عسر و حرج در شریعت نبوی نیست چه
جای آنکه تکلیف بما لا یطاق باشد و اشکالی که در اینمقام است این است
که آیا خدا علم بمعدومات که بعد از هزار سال مثلاً موجود میشوند دارد
یا نه اگر گوئی ندارد چنانچه بعضی از فلاسفه میگویند از قدما و شیخ احمد
احسائی میگوید از متاخرین باطل است بلکه کفر و اگر گوئی علم بمعدومات
دارد لازم مشکل میشود از جهة آنکه علم بی معلوم نمیشود و علم چون عین ذات
و قدیم است پس لازم می آید که معلوم هم قدیم باشد و غیر این عیبهای دیگر
هم لازم می آید که در مقامش مذکور خواهد شد و جواب این اشکال
حکماء و متکلمین بچند وجه گفته اند وجه اول طریقه شیخ الرئیس و اتباع او

پس حق این است که صور علمیه صادر از ذات واجب‌اند و قایم باو نیز
مثل حرارت که صادر از جوهر نار است و قایم بجوهر نار و برودت که قایم
بجوهر آب است و صادر از جوهر ماء و هکذا و خلاصه این است که در تجرد
بلکه بسیط عقل نفس قید است و قابل عین فاعل است این موافق تحقیق ابدا اما
شیخ الرئیس در تعیین محل صور مضطرب است در یکجا تصریح میکند باینکه
محل صور ذات واجب است مثل لوازم ذات که محل ذات واجب است و
بعد از ان میگوید که صور وجود مفارق دارند و موضوع اند در صقع ربوبیة
یعنی صور در ناحیه ربوبیت موجودند و نمیدانم آن ناحیه چه چیز است و
بعد از آن بلا فاصله میگوید صور موجودند در عقل یا نفس و هر وقت که
واجب تعالی تعقل کند آن صور را مرتسم میشوند آن صور در عقل و نفس و
هر یک از آنها از برای صور مثل موضوع‌اند از برای اعراض و جهت معقولیت
صور متفاوت است بالنسبه بواجب تعالی و هر یک از عقل و نفس زیرا که معقولیت
صور بالنسبه بعقل و نفس از جهت قیام صور در آنهاست و بالنسبه بواجب
از جهت صدور صور از ذات واجب است این مفاد کلام شیخ الرئیس
بود در شفا اما کلامش در اشارات نص است بر اینکه صور قایم
بذات واجب‌اند و محقق قدوسی خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات

از بهمنیار و ابو عباس لوکری است و تقریر آن این است که علم واجب تعالی بطریق
حصول صور اشیاست نزد واجب تعالی نه حضور عین اشیا و توهم اینکه حصول
حصول صوره اشیا فرع وجود اشیاست باطل است زیرا که علم بمعنی حصول
صوره بر دو قسم است یکی انفعالی که موقوف بوجود صور اشیاست و مثل
آن عبارت میسازد و اکثر علما از این قبیل است و وجه تسمیه این علم بانفعالی
بجهه این است که علم بمعنی صور ذهنیه منفعل و متحصل از وجود صورت خارجیه است
و دیگری علم فعلی است که منفعل از صورت خارجیه نیست مثل علم معمار بصورة
که خود اختراع کند و هیچ جا ندیده باشد و بعد از اختراع صوره در ذهن
خود مثل آن صوره ذهنیه در خارج ایجاد نماید و این علم را فعلی میگویند و فرق
میان ایشان بر وجه اجمال این است که علم فعلی سبب وجود صوره خارجیه است و علم
انفعالی بر عکس است که مسبب از وجود صوره خارجیه است و بعبارت دیگر علم
فعلی اختراعی است و علم انفعالی انتزاعی و علم واجب تعالی فعلی است که سبب وجود
خارجیه است چنانچه فهمیده شد و چون کلام منجر باینجا شد میگوییم این صور
علمیه اولا باید دانست که از که صادر شده‌اند و قایم بچه چیزند و ثانیا اینکه
این صور جوهرند یا عرض حادث‌اند یا قدیم و یا خالی از هر دو اند و
آیا عین ذات‌اند یا امر خارج از ذات و لوازم ذات اما کلام در اولی

بحثهای چند را متعطل کرده است اول آنکه لازم می آید شیء واحد قابل
و فاعل باشد زیرا که ذات واجب موجد و فاعل صور است چون
علمش فعلیست و محل صور ذات واجب است بقول شیخ پس قابل همان
ذات خواهد بود چنانکه فاعل بود و این باطل است و حق اینست که
این بحث خواجه بر شیخ وارد نیست بتقریر سابق بجهة آنکه ذات
واجب مجرد صرف است و در مجرد عنه و فیه شیء واحد است و چیزی ندارد
ثانی آنکه لازم می آید ذات واجب موصوف بصفات حقیقیه غیر اضافیه
و سلبیه باشد و این هم باطل است بقول حکما و متکلمین متشرعین
زیرا که صفات حقیقیه عین ذات باشد و موصوف و صفتی در میان نیست
و الا لازم می آید استکمال ذات بصفات چنانکه در ممکنات است و حق
اینست که این بحث بر شیخ وارد نیست ایضا زیرا که این وقتی میشود
که صور فعلیه که ذات موصوف بآنهاست از چیزهای باشند که ذات
بآنها کامل شود و زیادتی در وجود او حاصل شود و این معنی غیر لازم است
از کلمات شیخ و بهمنیار چنانچه شیخ در تعلیقات میگوید تعقل الحق
لیس عن الاول وجده هو ان یعقل الاشیاء بل عقله وجده بان
تفیض عنه الاشیاء معقولة فیکون بالحقیقة عقله وجده بذاته لا بلوازمه

التی

التی هی المعقولات وکذلک الامر فی الخلق فان عقله وجده بانه یخلق
لا بان الاشیاء مخلوقة فعقله وجده اذن بذاته اشهی وقال بهمنیار
واللوازم التی هی معقولاته تعالی و ان کانت اعراضا موجودة فیه فلیس مما
یتصف بها او ینفعل عنها فان کونه واجب الوجود بذاته هو بعینه کونه مبدء
لوازمه ای معقولاته بل ما یصدر عنه انما یصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما
و انما یمتنع ان یکون ذاته محلا للاعراض ینفعل عنها او یستکمل بها او یتصف
بها بل کماله فی انه بحیث یصدر عنه هذه اللوازم لا لانه محلها انتهی و حاصل
کلام شیخ و بهمنیار اینست که واجب الوجود بسبب ذات فقط صاحب
لوازم و صفات است نه آنکه بسبب این صفات و لوازم صاحب صفات
باشد مثلا جسم با وجود صاحب لون نیست و بعد از آن که لون در خارج
عارض او شد موصوف بلون میگردد و کامل میشود بواسطه لون و اگر
فرض کنیم که ذات جسم سبب لون باشد هیچ استکمال جسم بلون نخواهد
بود بلکه کمال جسم بذات خود خواهد بود بحث ثالث آنکه لازم می آید
تحقق کثرت در ذات واجب تعالی زیرا که صور موجودات معلوم و ظاهر است
که متعدد و متکثر اند و جب بر قول بقیام صور در ذات چنانچه مذهب
شیخ الرئیس است در اشارات لازم می آید تحقق کثرت در ذات

وجه دوم این باطل است و حق این است که این بحث هم وارد نیست بجهت آنکه
کثرات بعد از ذات اند مترتب بترتیب علیة و معلولیة و این منافات بوحدت
ذات اصلا و قطعا ندارد چنانکه مراتب اعداد از اول آنها واحد است و بعد از
آن اثنان و هکذا الی ما لا نهایة له و با وجود این واحد اول از وحدت بیرون
نمیرود و همچنین واجب الوجود که بسیط صرف است مبدا و علة کثرات است و
جمیع کثرات از او صادر میشوند و مع ذلک هیچ خللی در وحدت صرفه
واجب حاصل نمیشود و اشاره باین مطلب شیخ کرده است چنانکه گفته است ان هذه
الکثرة انما هی بعد الذات مترتب ترتیب سببی و مسببی لا زمانی فلا تثلم بها وحدة
الذات الا تری ان صدور الموجودات المتکثرة عنه نعم لا یقدح فی
بساطة الحقیقة لکونها صادرة عنه علی ترتیب العلل والمعلولات فمعقولاته المنفصلة الکثرة
مترتبة عنه علی وجه مرتقی الیه و یجتمع الیه و یجتمع فی واحد محض فهی مع
کثرتها لا تثلم علیه احدیة الذات اذ الترتیب یجمع الکثرة فی وحدة
کما اشار الیه المعلم الثانی بقوله واجب الوجود مبدء کل موجود وهو ظاهر علی
ذاته بذاته فله الکل من حیث لا کثرة فی ذاته فهو ینال الکل من ذاته فعلمه
بالکل بعد ذاته و علمه بذاته و یتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی
وحدة اشهی باقیه مانده دو بحث دیگر که ذکر آنها با جواب مستلزم طول است

وحاصل

وحاصل این است که بحثهای شارح اشارات بر شیخ الرئیس وارد نیست
چنانکه دانستی و در اینجا بحثهای چندی هست که صاحب اسفار ذکر
کرده است **اول** این است که صور علمیه که لوازم ذات واجبند
یا لازم ماهیتند و یا لازم وجود خارجی و یا لازم وجود ذهنی شق اخیر باطل است
بالبدیهة و شق ثانی هم مستور زیرا که لازم وجود خارجی است که مثل
ملزوم موجود در خارج باشد و صور علمیه که لازم ذات اند موجود در
خارج نیستند بتصریح قائلین بآنها و بجهت آنکه اگر صور علمیه موجود خارجی باشند
صور علمیه ذهنیه نخواهند بود و علم بآنها حضوری خواهد شد نه حصولی
و این خلاف فرض است و شق اول هم باطل است زیرا که لازم ماهیة
تابع ماهیت است در وجود بمعنی که ماهیت اگر موجود در خارج است لازم
هم موجود در خارج است و اگر ماهیت موجود در ذهن است لازم هم
موجود در ذهن است و نمیشود که ماهیت موجود در خارج باشد و لازم
موجود در ذهن و همچنین عکس این و بعد از تحقق این پس لوازم
ذات واجب که محض وجود و انیة است و بری از ماهیت بنا بر مذهب حق
باید مثل ملزوم که ذات واجب است موجود در خارج باشند نه صور
علمیه ذهنیه باشند که قائلین بصور علمیه قائل بوجود خارجی آنها نیستند

پس باطل شد قول بعلم حصولی بطریقی که مذکور شد و این بحث نزد
حقیر وارد نیست و در مقامش اشاره بآن خواهد شد وثانیاً این است
که این مذهب منافاة دارد با قاعدهٔ محققهٔ امکان اشرف که هر چیزی که
اقدم صدور است از واجب تعالی آن اشرف و اعلاست از مراتب بعدیه
و هکذا و وجه منافاة این است که قائلین باثبات صور تصریح کرده اند
بعرضیت آنها و شک نیست که عرض هر چه باشد پستر است از
جوهر هر جوهری که باشد پس چگونه میشود که صور عرضیه واسطهٔ ایجاد جواهر
بشوند و سالکین این مسلک قایل باین شده اند که صور علمیه عرضند و واسطهٔ
ایجاد و بطلان این اعتقاد در غایت ظهور است و صحهٔ آن از عقل دور و
در این بحث هستم تأملی دارد زیرا که علوم مجردات مثل عقول مجرده و نفوس
متفارقه اعراضند والبته اشرف و اعلااند از اجسام و هیولای اولی و
مؤید این کلام این است که علم فعلی علت است از برای اشیا و علت من
حیث انها علة اشرف است از معلول من حیث انه معلول جوهراً کان
او عرضاً فتأمل و بحث دیگر که مؤلف را بخاطر میرسد این است که این
اعتقاد منافات دارد با فاعل بالعنایه بودن واجب الوجود زیرا که نفوس
قویهٔ مجرده تعقل و تصور ایجاد شیئی میکنند در خارج و تعقل ایشان لازم

دارد وجود اشیا را در خارج پس چگونه میشود که واجب الوجود تعقل کند
صور اشیا را و از تعقل او اشیا موجود در خارج نشوند تا واجب الوجود
فاعل بالعنایه نخواهد بود و این خلاف مشرب شیخ الرئیس و دیگران است
و عجب از صاحب اسفار که این بحث را در طی ابحاث ذکر نکرده با اینکه
ورود این بحث ظاهر است اما کلام در مقام ثانی پس مستفاد از کلام
شیخ عرضیه صور است و عرضیه مستلزم حدوث است و زیادتی بر ذات
عین ذات و فیه ما لا یخفی و کیف کان کلمات شیخ و اتباع او در تحقیق این مسئله
خالی از اختلال نیست بلکه بعض عبارات شیخ متعارض است و دلیل بر خلاف
مدعای او ناهض و جهت ثانی طریقهٔ علة و معلول است و بیان آن این است
که واجب الوجود علم تام بذات خود دارد و ذات او علة ایجاد جمیع ممکنات است
و علم تام بعلة مستلزم علم تام بمعلول است و همه مقدمات این دلیل
ظاهر است مگر مقدمهٔ اخیره که در آن حرفی است که آیا مراد بعلم بعلة علم
بماهیهٔ علة است یا علم بمفهوم علة و یا علم باضافهٔ علیة و یا علم بوجه از وجوه
علة و یا علم بخصوصیة آنچنانکه بسبب آن علة علة است و یا مراد بجمیع وجوه
علة است و یا مراد بجمیع وجوه علة است و احتمالات کلا باطلند مگر احتمال این
اخیر و احتمال اگر چه در لازم ماهیه صحیح است زیرا که علم بماهیه ملزوم

که علت است مستلزم علم بلازم که معلول باشد است مثل علم بماهیة
اربع که مستلزم علم بزوجیة است اما در جمیع علة و معلول غیر از لوازم
ماهیة مستقیم نیست چنانچه ظاهر است و بنابر هر یک از احتمالین اخرین
مقدمه اخیره که علم بعلة مستلزم علم بمعلول است ثابت میشود اما بنابر احتمال
اخیر پس بجهة آنست که علم بجمیع وجوه علة علة تامه است از برای علم بمعلول
مثلا علم بتعفن اخلاط من جمیع الوجوه حتی بوجه بودن آن علة از برای
حمی علة تامه است از برای علم بحمی و تخلف علة تامه از معلول محال است
پس علم تام بعلة مستلزم علم تام بمعلول است و اما بر احتمال ما قبل
اخیر پس بجهة آنست که علم بخصوصیت آن چیزی که علة بسبب آن علة است
ایضا علة تامه است از برای علم بمعلول مثل مثال سابق بی تفاوت
و بعد از تمام شدن مقدمات کلا نتیجه که عبارت از علم واجب به
جمیع اشیاء کلا و جزءا و موجود و معدوم باشد ثابت میشود اما
کیفیت علم که آیا حضوری است یا حصولی پس آن مشخص نمیشود از این
دلیل اگر چه صاحب اسفار علم بعلت را عبارت از علم بخصوصیت
چیزی که علة علة است گرفته و اثبات علم حضوری کرده و بر شیخ الرئیس
رد فرموده که باین دلیل اثبات علم حصولی نموده بجهة آنکه آن

خصوصیة

خصوصیة آن چیزی که علة بسبب آن علة است ایضا علة تامه است از برای
علم بمعلول مثل مثال سابق بی تفاوت و بعد از تمام شدن مقدمات
کلا نتیجه که عبارة از علم واجب بجمیع اشیاء کلی و جزئی و موجود و معدوم
باشد ثابت میشود اما کیفیة علم که آیا حضوری است یا حصولی پس آن مشخص
نمیشود و از این دلیل اگر چه صاحب اسفار علم بعلة را عبارة از علم بخصوصیة
چیزی که علة علة است گرفته و اثبات علم حضوری کرده و بر شیخ الرئیس
رد فرموده که باین دلیل اثبات علم حصولی نموده بجهة آنکه آن خصوصیة
که بواسطه آن علة علة است عبارة از وجود خاص است نزد او و جاعلیة
و مجعولیة هم در وجود نه در ماهیة و علم بایجاد وجودات هم منحصر
حضور و شهود نهایت اتمام این همه مقدمات محتاج به برهان است و بنا
بر این مقدمات مسلم نزد اکثر حکما خصوصا شیخ نیست و کیف کان عمده
در اینمقام اعتقاد بعلم واجب قبل الایجاد است و آن حاصل است بعد از
رفض عناد و اما کیفیة آن پس واجب نیست بر عباد چنانکه اثبات صانع
و توحید بر مکلف متحتم است و معرفة کنه ذات واجب غیر لازم و مع ذلک
بقدر الجهد والطاقة والقوة والاستطاعة اشاره بآن خواهد شد
و چون سابقا از براهین قاطعه و قوانین ساطعه بطلان مذهب

قائلین بعلم حصولی مبرهن و مبین شد در اینجا قایل بعلم حصولی شدن
ممکن نیست و چون شق ثالث که خارج از حصولی و حضوری باشد باطل است
پس لامحاله منحصر خواهد بود علم بحضوری اگرچه تعقل کیفیت آن مشکل است وجه
ثالث طریقه محقق قدوسی خواجه نصیر الدین طوسی و اتباع اوست و آن
اینست که علم واجب تعالی باشیاء بطریق حضوری است و تقریرش با تحقیق و
توضیح از جهة اینست که عاقل در ادراک ذات خود محتاج بصورت غیر از
ذات نیست چنانچه مسلم است و مبرهن زیراکه اگر عاقل در ادراک ذات خود
محتاج بصورت زایده بر ذات باشد لازم می آید اجتماع صورتین متماثلین
در محل واحد و این باطل است و بعضی جواب داده اند باینکه احدی
صورتین موجود بوجود اصالت است و دیگری موجود بوجود ظلی و این جایز است
مثل علم بعلم و تصور تصور و هکذا و حق اینست که علم بذات
محتاج بصوره جدیده زایده نیست زیراکه صوره جدیده زایده یا علم
بآن حضوری است و غیر محتاج بصوره دیگر و یا محتاج بصوره اخری است
ثانیه باطل است زیراکه لازم می آید اجتماع صور غیر متناهیه و آن فاسد است
پس ثابت شد اول که علم بصوره محتاج بصوره دیگر نیست و اگر کسی بنا
براین لازم می آید که جمیع علوم حصولیه حضوریه باشند بجهة آنکه علم

حصولی

حصولی اگرچه حصول صوره معلوم است در عالم نه حضور معلوم نزد عالم
اما فالحقیقه صوره حاضر است نزد عالم نه حاصل در عالم والا لازم
می آید که از برای صوره صوره زایده باشد و حال آنکه آن باطل شد
الحال جواب که نیم فرق بین علم حصولی و حضوری اینست که در علم حضوری
عالم و معلوم واحدند و تغایر بین ایشان اعتباری است و در علم حصولی
عالم و معلوم متغایرند بالذات نه بالاعتبار و شبهه ابطال
اتحاد عالم و معلوم از آن راه که عالم و معلوم متضایفان اند بالبدیهه
و متضایفان قسمی از اقسام متقابلان و اجتماع متقابلان در موضوع
واحد محال است پس اتحاد عالم و معلوم در ذات واحده ممکن نیست
مدفوع است زیراکه هر متضایفان مسلم نیست که متقابلانند بلکه حق
اینست که متضایفان بر دو قسمند متنافی الطرفین در وجود مثل محرک و
متحرک و عالی و سافل و غیر ذلک و غیر متنافی الطرفین مثل عاشق
و معشوق و عالم و معلوم و بعضی جوابهای دیگر در دفع شبهه ذکر کرده اند
که از شرح تحقیق بعید اند لهذا اعراض از آنها نمودیم و فرق دیگر بین علمین
اینست که حاضر بالذات در علم حصولی صوره معلوم است چنانچه موجود
بالذات وجود است و ماهیة موجود بالعرض و تبعا للوجود و در علم حضوری

حاضر بالذات معلوم است و حاضر بالعرض در میان نیست پس بنابر این لغو قد
منضایقه نیست که علم حصولی حضوری باشد از برای صورة و حصولی باشد
از برای ذو الصورة و اگر گوئی بنابر این علم را بمعنی حصول صورة گرفتن و علم
حصولی قایل شدن چه مناسبت بلکه چه معنی است زیرا که حصول نزد عالم
نه از برای صورة است و نه از برای ذو الصورة بلکه حضور بالذات از برای
صورة است و بالعرض از برای ذو الصورة جواب گوئیم حصول نزد عالم فی
الحقیقة از برای ذو الصورة است و حصول بالذات منافاة با حضور بالعرض
ندارد و چنانچه ظاهر است پس تسمیه بحصولی اولی است از حضوری زیرا که
اسناد شئ بما بالذات اولی است از اسناد به ما بالعرض و هذا
تمام ما سنح لنا فی هذا المقام بعون الله الملک العلام دلیل دیگر که صدر
الحکماء ملا صدرا ذکر کرده بر اینکه علم حضوری محتاج بصورة ذهنیه نیست
این است که ما ادراک میکنیم ذات خود را بعین صورة همان ذات نه
بصورة دیگر زیرا که اگر ادراک ذات بصورة دیگر باشد که حاصل در
ذات باشد لازم می آید کلی بودن ذات متشخص بجهة اینکه صورة
ذهنیه اگر صد هزار تخصیص بیابد از کلیه در نمی رود و لو کلیا فرضیا چه
اگر ما یطابق این صورة غیر از ذات متشخص فرض نمائی بدیه هر آینه این صورة

ذهنیه

ذهنیه بر او صادق می آید و بر او وارد می آید اینکه علم بغیر ذات خود مثل
علم بذات زید که شخص معین موجود در خارج است لازم می آید که کلی باشد
و این باطل است و خلاصه بحث این است که بنا بر قول اول لازم می آید
اینکه جزئی حقیقی جزئی باشد که مفهوم او حاصل شود در ذهن بعلم حضوری
مثل اینکه خود شخص تصور کند ذات خود را اما اگر دیگری تصور کند ذات زید را
پس کلی خواهد بود بعلة اینکه صورة حاصله از او در ذهن شخص دیگر بطریق
حصول است نه حضور و صورة زید من حیث انها حاصلة فی الذهن کلی است
بتقریب سابق و این قول مخالف رای جمهور حکماء و منطقیین بل براهین است
و توهم اینکه زید باعتبار وجود در خارج جزئی است باطل است
زیرا که کلیه و جزئیه از معقولات ثانیه اند و معقولات ثانیه از عوارض وجود
ذهنی پس زید من حیث انه موجود فی الخارج نه کلی است و نه جزئی بلکه اشکال
و شاهد این است که منطقیین تعریف کرده اند جزئی را بمفهوم که ممتنع باشد
فرض صدقش بر کثیرین و معنی مفهوم ما حصل فی الذهن است پس معلوم است
که جزئیه باعتبار وجود ذهنی است و عارض و معروض هر دو در
ذهن اند و اتصاف احدهما بدیگری هم در ذهن این موافق مشهور و تحقیق
بعد اما بنا بر الحق فی الکل جزئیه و کلیه را از لوازم وجود ذهنی و تحقیق

رد قبول کلام او باعث طول مرام است و در مقام ابطال قول او بوجوه
صحیحه نموده ایم اگرچه کلام او هم در غایت قوت و متانت است و بدانکه آنچه مذکور
شد تا این جا همه خارج از کلام خواجه نصیر علیه الرحمه الله البصیر است و بجهت
اتمام مقصود مدعا و دلیل او ذکر کردیم و حال شروع میکنیم در ذکر دلیل
او بعینه و نقل کلام او بعبارته و اعلم ان المحقق القدوسی نصیر الدین
الطوسی بعد ما ابطل مذهب الشیخ فی علمه تعالی بطریق الحصول فی شرح الاشارات
علی ما ذکرنا سابقا و ابطلناه بما لا مزید علیه قال العاقل کما لا یحتاج
فی ادراک ذاته لذاته الی صورة غیر صورة ذاته التی بها هو هو فلا یحتاج
ایضا فی ادراک ما یصدر عن ذاته لذاته الی صورة غیر صورة ذلک
الصادر التی بها هو هو و اعتبر من نفسک انک تعقل شیئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهی صادرة عنک لا بانفرادک مطلقا بل بمشارکة
ما من غیرک و مع ذلک فانت لا تعقل تلک الصورة بغیرها بل کما تعقل
ذلک الشیء بها کذلک تعقلها ایضا بنفسها من غیر ان تتضاعف
الصورة فیک بل ربما تتضاعف اعتباراتک المتعلقة بذاتک و
بتلک الصورة فقط علی سبیل الترکب و اذا کان حالک مع ما یصدر
عنک بمشارکة غیرک هذا الحال فما شأنک بحال العاقل مع ما یصدر

عنک بمشارکة غیرک هذا الحال فما شأنک بحال العاقل مع ما یصدر
عنه لذاته من غیر مداخلة غیره فیه و لا تظنن ان کونک محلا لتلک
الصورة شرط فی تعقلک ایاها فانک تعقل ذاتک مع انک
لست بمحل لها بل انما کان کونک محلا لتلک الصورة شرطا فی حصول
تلک الصورة کذلک الذی هو شرط فی تعقلک ایاها فان حصلت
تلک الصورة لک بوجه آخر غیر الحلول فیک حصل التعقل من غیر حلول
فیک و معلوم ان حصول الشیء لفاعله فی کونه حصولا لغیره لیس دون
حصول الشیء لقابله فاذن المعلولات الذاتیة للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غیر ان تحل فیه فهو عاقل ایاها من غیر ان یکون هی حالة فیه
و اذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غیر تغایر بین
ذاته و بین عقله لذاته فی الوجود و لا فی اعتبار المعتبرین علی ما مر
و حکمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حکمت بکون
العلتین اعنی ذاته و عقله لذاته شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر
فاحکم بکون المعلولین ایضا اعنی المعلول الاول و عقل الاول
له شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر یقتضی کون احدهما فی الوجود

مباينا للاول وانه في تقرر افيه وكما حكم بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل
ذات الله تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزوية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا
بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما
هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى
بجميع الاشياء الكلية والجزوية انشاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ولولا تمحيص هذا البحث في الوجه الذي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد
امثاله الا على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا
اولى انتهى كلامه اعلى الله مقامه وطاب منامه و بيان مراد او بعبارة مختصر
فارسيه اين است كه عاقل هم چنانكه در تعقل ذات خود محتاج بصورة
عليحده غير از صورة ذات خود نيست چنانكه سابقا بر سبيل تفصيل ذكر شد

هم چنین در تعقل لوازم و افعال صادره از ذات خود هم محتاج بصوره
زایده نیست و جای که صوره شیئی که ما در ذهن در می آوریم با آنکه آن صوره
از ذات ما شیئی نیست بلکه بمشارکة غیر که واجب یا عقل فعال و معلول باشد
از ما صادر است و مع ذلک آن صوره را تصور میکنیم بنفسها نه بصوره دیگر
و الا لازم می آید تضاعف صور و تسلسل پس واجب الوجود که صرف
وجود است و آنچه از او صادر میشود بذاته است و بدون مشارکه غیر
چگونه میشود که اشیاء صادره از او تعقل کرده شوند از برای او بنفسها
و محتاج باشد در تعقل بصوره دیگر غیر از ذات اشیاء و توهم آنکه
تعقل صوره مشروط است بحلول ان در ذات عاقل محل از برای صوره باطل است
بجهة آنکه منقوض است بتعقل ذات مر خود را زیرا که اگر تعقل مشروط
به محل بودن عاقل از برای معقول می بود بایست عاقل تعقل ذات خود نکند
بجهة آنکه حال و محل در اینجا متصور نیست و عاقل عین معقول است و حال و
محل بالبدیهه غیر همند و چون در توهم میرسد که آنکه صوره عقلیه چون حال
در نفس است و ممتنع است حاصل شدن صوره دیگر که مساوی او باشد
در آن لهذا احتیاج بصوره دیگر نیست بخلاف چیزی که صادر میشود از
واجب زیرا که او حال در واجب نیست پس شاید محتاج بصوره دیگر باشد

ودیگری

و دیگری آنکه صوره عقلیه حاصل از نفس نیست که نفس فاعل او باشد زیرا
که فاعل صوره عقلیه عقل فعال است بلکه حاصل در نفس است که نفس قابل
آنها باشد و معنی تعقل حصول شیئی است در شیئی پس واجب جاعل صوره
حاصل از خودش نیست و اگر صوره حاصل در وی شد که قابل میبود
عاقل میشد پس دفع کرده شد توهم اول را باینکه حلول صوره در نفس شرط
تعقل نیست و الا بایست نفس ذات خود را تعقل نکند بلکه حلول صوره
در ذات شرط حصول صوره از برای ذات است و حصول صوره عین
تعقل صوره و اگر فرض شود حصول صوره از برای ذات بغیر جهة حلول
تعقل حاصل نخواهد بود و دفع کرده شد توهم ثانی را باینکه حصول شیئی از فاعل
حصول از برای فاعل است و حصول از برای فاعل عین علم است زیرا که
معنی علم حصول شیئی است از برای عالم و حصول شیئی از برای فاعل ضعیفتر است
در بودن او حصول از برای عالم قطعا و جائیکه حصول ضعیف در تعقل کافی
باشد قوی بطریق اولی و بعد از تمهید این مقدمات میگوییم پس واجب
تعالی تعقل میکند ذات خود را بعلم حضوری و علم او بذات عین ذات
چنانکه معلوم شد سابقا و چون ذات واجب علة است از برای عقل
اول پس علم بذات هم علة است از برای او زیرا که ثابت شد عینیة ذات

و علم بذات و چون اتحاد علتین مستلزم اتحاد معلولین است پس وجود
عقل اول عین معقولیت او از برای واجب است و حاصل این است که هر یک
از وجود واجب و علم او بذات علت اند از برای وجود معلول اول
و علم واجب باو چنانچه ظاهر شد از کلمات سابقه و معلول اول تعقل
میکند اشیا را که معلولات او نیستند مثل معدومات و واجب
تعالی بطریق حصول صورة و تعقل میکند اشیا را که معلولات او هستند
بطریق حضور پس معلول اول علم بجمیع اشیاء دارد از کلیات و جزئیات
و موجود و معدوم و بعد از این مقدمات همه ثابت میشود علم واجب تعالی
بجمیع اشیا را از موجود و معدوم و مفاسدی که در علم حصولی لازم
می آمد بنا برین لازم نیست اصلا و مطلقا زیرا که علم او بمعلول اول علم
حضوری است و باشیاء دیگر که حاصل در معلول اول اند و حاضر نزد او
آنهم حضوری است و باشیاء دیگر که حاصل در معلول اول اند و حاضر
نزد او آن هم حضوری است چه علم او بصور اشیاء باعیانها است لا بصورها
و منافات نیست بین حصولی بودن علم از برای اول و حضوری بودن
آن از برای واجب چنانچه ظاهر شد و تمام شد مراد خواجه نصیر علیه رحمة الله
البصیر و برین کلام با آن دقت و رقت ابحاث چندی وارد آورده اند

اینکه

اینکه استلزام اتحاد علتین اتحاد معلولین را ممنوع است و منقوض است بهر عقلی که صادر
میشود از او فلک از جهت ماهیت و عقل دیگر از جهت وجود و علت در خارج شی
واحد است و معلول متعدد و ایضا منقوض است بواجب تعالی که مجرد
و بسیط من جمیع الوجوه است و علت عقل اول و حال آنکه معلول بسیط
محض نیست زیرا که ممکن است و کل ممکن زوج ترکیبی یعنی هر ممکنی مرکب از
وجود و ماهیت است ثانی اینکه جواهر عقلیه چون معلول و ممکنند
لا محاله حادث خواهند بود و مسبوق بعدم ذاتی پس علم واجب که
عین ذات اوست و قدیم چگونه عین وجود معلول اول خواهد بود که حادث
و ممکن است و ثالث اینکه این کلام منافات دارد با عبارات واجب که
که مقرر است نزد حکما، بعلم اول بجمیع اشیاء از کلیات و جزئیات
که سابق بر وجود اشیاء است چنانکه ظاهر است وجه منافات رابع
اینکه اقسام علم چهار است تعقل و تخیل و توهم و احساس و قسم پنجم
متصور نیست اما تعقل پس در کلیات مجرده از ماده و مده و صورة و مقدار
و غیره من الاعراض است و تخیل در جزئیات مجرده از ماده خارجیه
محفوفه بصور و مقداریه است و احساس در جزئیات محفوفه بماده و مده
و صور خارجیه است که پیش از ادراکات است و توهم در معانی جزئیه است

وتفصیل هر یک در مقامش مذکور است و بعد از تمهید این مقدمات پس علم واجب تعالی
بصور خارجیه مادیه یا از سبیل احساس است یا تخیل و یا خارج از هر دو و هر
اقسام باطل است زیرا که علم احساسی و تخیلی در واجب محال است و ادراک صور
بغیر طریق تخیل و احساس هم ممکن نیست و اگر کسی گوید این شبهه در مطلق علم واجب
بصور جسمیه جاری است و مخصوص بصاحب این قول نیست جواب گوییم که شمول
این شبهه بصاحب این قول ظاهر است بجهت آنکه صور جزئیات را حاضر عند الله
میدانند اما غیر صاحب این قول چون بعضی علم خدا را بجزئیات بر وجه کلی میدانند
و منکر علم احساسی و تخیلی باشند پس این شبهه اصلا بر ایشان وارد نیست
و بعضی ادراک این صور مادیه و صور خارجیه را بتبعیه صور ادراکیه
معقوله میدانند و از برای هر صور مادیه کاینه فاسده صورة ادراکیه
معقوله که آن صورة از برای صورة اول مثل است بالنسبه بغیر و از
برای صورة عقلیه باقیه مفارقه ایضا صورة ربانیه الهیه قایلند که صور
معقوله بالنسبه باو مثل صورة محسوسه است بالنسبه بمعقوله و مدرک بالذات
حقیقة از برای واجب آن صورة ربانیه است و صورة عقلانیه مدرک بالعرض
چنانکه مدرک بالذات از برای عقل صورة معقوله است و مدرک بالعرض
صورة مادیه خارجیه و کیفیت کمال این بحث ثالث وارد است بر خواجه علیه الرحمة

چنانچه

چنانچه ظاهر شد اما تمامیه کلام خیر پس نزد حقیر محل مناقشه است اگرچه
صدر الحکما ملا صدرا این را تحقیق حقیق شمرده است بجهت آنکه
صور ربانیه یا قایم بذات باشد یا قایم بواجب تعالی اگر قایم بذات باشند
لازم می آید مثل افلاطونیه و مثل افلاطونیه اگر باطل نباشند منافی علم
واجب نیستند چنانچه اشاره بآن خواهد شد و اگر قایم بذات واجب
باشند مفاسد و معایب سابقه کلا رو می آورند زیرا که فی الحقیقة این
طریقه شیخ الرئیس است در کیفیت علم و خلل در آن مفصلا گذشت و قول
صدر الحکما ملا صدرا که صور را عین واجب قایل است من حیث
الحقیقة و غیر او من حیث التعین و التقیید به تفصیل و تحقیقی که ذکر آن
باعث طول مقال است بخطابه و شعر نزدیک است از برهان و شرع
دور کما هو المتعارف و المشهور رابع آنکه لازم می آید در جناب
در مقام ذات علم باشیاء نداشته باشد و در حین ایجاد فعل علم
حادث شود از برای او و این هم باطل است اگرچه شیخ احمد احسائی
باین قایل است و چگونه میشود که فاعل قبل از ایجاد فعل هیچ شعوری
نداشته باشد بواسطه فعل علم از برای او حاصل شود و حال آنکه
علم سبب فعل است و سبب مقدم بر مسبب چنانکه میگویند علمت سبب الفعل

ثم فعلت وکیف کان علم حضوری کمتر از علم حصولی نیست وجه رابع طریقه
شیخ مقتول و حکیم مقبول شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب مطارحات است
که علم واجب را باضافه قایل است و چون طریقه او بعینه طریقه محقق طوسی است
بلکه امر بعکس چه کلمات محقق طوسی در شرح اشارات ماخوذ از تحقیقات
شیخ مقتول است لهذا الکلام در احدهما مغنی از دیگری است و تفاوتی
فیما بین مذهبین نیست مگر اینکه شیخ مقتول صور اجسام و غیرها من الاعراض را
حاضر عند الله میداند بذاتها و محقق طوسی صور را بنحو ارتسام میداند
در جواهر مفارقه اعیان صور مرتسمه را حاضر عند الله چنانچه مفصلا
مذکور شد و ابحاث وارده بر آن مذهب کلا بر این وارد و مذهب پس
این مذهب ایضا ناتمام است مثل آن وجه خامس طریقه بعض متاخرین
و علامه خفری است که دو علم از برای واجب تعالی قایلند یکی اجمالی و
دیگری تفصیلی و مراتب علم اجمالی چهار قسم است و مراتب علم تفصیلی را
چهار قسم و مجموع مراتب هشت پنج قسم اما مرتبه اول مرتبه وجود واجب تعالی است
که مسمی بغیب الغیوب و احدیت الجمع و مقام ذات و غیر از این از اصطلاحات
مذکوره است و این علم اجمالی است و بس و عین ذات واجب تعالی
و مرتبه ثانیه مرتبه عقل اول است که بعضی او را بالقلم تعبیر کرده اند و بعضی بنور لطیف

بعقل

بعقل کل و غیر از این از اصطلاحات و علم در این مرتبه تفصیلی است
بالنسبه بمرتبه اول و اجمالیست بالنسبه بمراتب بعدیه و ثالث مرتبه
لوح محفوظ است که بعضی بنفس کل تعبیر کرده اند و بعضی بنفوس فلکیه مجرده
و علم در این مرتبه تفصیلی است بالنسبه به دو مرتبه قبل و اجمالیست بالنسبه بمراتب
بعدیه و رابع کتاب محو و اثبات است که عبارت از قوی جسمانیه و نفوس
منطبعه باشد و نزد بعضی عالم مثال و برزخ فیما بین مجرد و مادی است
و علم در این مرتبه هم اجمالیست بالنسبه بما بعد و تفصیلیست بالنسبه
مراتب قبلیه و خامس مرتبه اجسام مادیه و اعراض و موجودات خارجیه
که اخس مراتب است و علم در این مرتبه تفصیلی است و بس چنانکه در مرتبه اول
اجمالی محض بود پس علم واجب تعالی را پنج مرتبه است یکی تفصیلی صرف و دیگری
اجمالی صرف و ما بقی اجمالی و تفصیلی بالنسبه بما قبل و ما بعد این خلاصه کلام
بعض متاخرین و علامه خفری بود و این طریقه ایضا ناتمام بلکه باطل و فاسد
از طرق سابقه است و چنین تفصیل در این مسایل غیر ضروریه موجب تعطیل
مسایل مهمه ضروریه است لهذا اختصار میکنیم و میگوئیم علم اجمالی که در
مقام ذات واجب ثابت است نسبت باشیا یا بطریق حضور است یا بطریق
حصول و یا خالی از هر دو و کلام در قسمین اولین مشروحا گذشت

واحتمال ثالث متصور نیست و بر فرض تصور باطل است چنانچه ظاهر است دیگر آنکه
علم اجمالی اکمل است یا تفصیلی یا هر دو مساوی اند و هر سه اقسام باطل است
زیرا که اگر علم اجمالی اکمل است علم تفصیلی ناقص است بالنسبه باو و نقص بر خدا
جایز نیست و اگر علم تفصیلی اکمل است علم اجمالی ناقص است و اگر هر دو متساویند
خلاف بدیهی است و در بطلان این مذهب همین قدر کافی است وجه سادس
طریقه معتزله و صوفیه است که بثبوت معدومات و تقرر ثابتات و اعیان ثابته
رفته اند اما بیان کلام معتزله پس بدانکه معتزله واسطه بین موجود و معدوم
قایلند و تمیز معدومات و این تمیز را مناط علم واجب تعالی بمعدومات
میدانند و چون بطلان مقدمه اولی که ثبوت واسطه بین موجود و
معدوم باشد در کتب کلامیه مبرهن و مبین شده است دیگر احتیاج
بتحریر دیگر نیست و اما کلام صوفیه پس اگرچه ظاهر کلمات و عبارات ایشان
عین کلام معتزله بنظر می آید اما بعد از تحقیق چنانچه محققین ایشان که خوض
در عرفان دارند تصریح و تحقیق کرده اند غیر کلام معتزله است و عنقریب بیان
خواهد شد وجه سابع طریقه بسیط الحقیقه کل الاشیاء است که منسوب
بصدر الحکماء ملا صدرا است و کیفیت آن بر وجه تفصیل و تحقیق اگرچه محتاج برجوع
بکتاب کبیر است اما خلاصه و صفوه مراد او بتقریب که قریب بفهم باشد

با قطع

با قطع نظر از عبارات او این است که وجود واجب تعالی در غایه بساطه و
تاکد وحدت است بحیثیتی که ما فوق آن ممتنع است و شک نیست که عالی مشتمل
بر سافل است شمولا انبساطیا و احتوائیا حقیقیا لا یعرفه الا الراسخون
فی العلم و مراد بعالی در اینجا عالی در فعلیه وجود است که نزد منطقیین
سافل است در تصور زیرا که عام اقدم تصورا و اخیر وجودا است از
خاص مثل انسان بالنسبه بحیوان و سواد شدید بالنسبه بسواد ضعیف که
عقل بملاحظه وهم انتزاع میکند در سواد شدید امثال ضعیف و انواع
با آنکه سواد ضعیف نوع واحد مباین با نوع ضعیف است و همچنانکه در مهیه
شدید با وحدت نوعیه آن انواع ضعیفه متباینه موجودند و کثرت نوعیه
انها جمیعا در وحدت نوعیه سواد شدید میکنند همچنین اشیاء مع کثرتها
و اختلافها و مباینتها علی نحو اشرف موجودند در ذات واجب که اشد
وجودا از جمیع مراتب وجودات و تحقیق وجودات متباینه علی نحو اشرف
در وجود واجب منافات با وحدت حقیقیه ندارد زیرا که لازم وحدت اشتمال
بر کثرت است شمولا حقیقیا انبساطیا لا یعرفه الا الراسخون فی العلم
کما عرفت انفا همچنانکه لازم کثرت اشتمال بر وحدت است اشتمالا عاریا
و شاهد بر کلام او این است که اگر از ذوات که خلو از مرکب باشد

کتابی نوشته شود و بدیهیه مجموع سیاهی این کتاب از مرکب دوات است
و هر نقطه و کلمه از کتاب که منفصل و ممتاز است در میان دوات هم ممتاز
بود علی نحو اجمالی اشرف اگرچه علام الغیوب میداند که هر نقطه و کلمه از
کتاب در کدام موضع از دوات بود اگرچه ما ندانیم و ندانستن ما دلیل عدم
امتیاز در نفس الامر و عند الله نیست و بعد از ثبوت این میگوئیم جمیع ما فی
الکتاب عین ما فی الدوات است بملاحظه و غیر دوات است بملاحظه دیگر و عینیه و غیریه
بنحو ملاحظه است پس وجودات ممکنه کلا با آنکه انواع متخالفه اند موجودند
علی نحو اشرف مسلوبا عنها النقایص در وجود واجب بی شایبهٔ
و کثرت در ذات احدیه و بپایه حلول کثرت و عروض اتحاد در ذات
فردانیه و مراد مصنف ما سلف جای که گفته هو الکل فی وحدته این است اگرچه
احتمالات دیگر هم دارد و حدیث مشهور العبودیه جوهرة کنهها الربوبیة
فما فقد فی العبودیه وجد فی الربوبیه و ما خفی فی الربوبیه اصیب فی
العبودیه بر مدعی صاحب اثولوجیا شاهدیست قوی و دلیلیست جلی و امثله
و شواهد از آیات و اخبار برین دعوی لا یعد و لا یحصی است مثل قوله

الا انهم فی مریة من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط

وانه علی کل شیء شهید وانه اقرب الی من حبل الورید

ومثل



و مثل قوله مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایلة
و غیر ذلک من الایات و الاخبار و شاهد دیگر از امثله این است که
وجود با هو وجود مثل نور است بلکه عین آن و نور صاحب درجات
و مراتب است از قوی و ضعیف تا منتهی شود بمراتب ضعیف بنحوی که اضعف
از او در مرتبه نزول بجز ظلمه محض چیزی دیگر نیست که آن نور بمنزله وجود
هیولی است که راس الحد وجود و عدم است بنحوی و الا حقیقه آخر مرتبه
وجود است و بعد از او عالم عدم و در مرتبه قوه منتهی میشود بعقل اول
که اقوی از او ممکن نیست و جمیع مراتب ممکنات بعدیه علی نحو اشرف
موجود اند در وی چنانکه مراتب نور در قوه منتهی میشود بنفس شعله
که جمیع انوار و اضواء صادر اند از او و معطی شیء محال است که فاقد
شیء باشد پس نفس شعله با آن صغر حجم و وحدت جسم محتوی بر جمیع انوار
و اضواء صادره از خود است علی نحو اشرف و اعلی و نظیر واضح تر از
این است که اگر چون صد من نعناع بگیرند بطوری که یک مثقال باقی
بماند شک نیست که این یک مثقال کار صد من نعناع میکند چه تفاوت
و حقیقت نعناع عبارت از همین صورت نوعیه اصلیه است که در ضمن یک
مثقال قوی و شدید الاثار شده است نه ماده و کثافات که بعد از

لطیف میروند و با دله قویه در مقاصد ثابت شده که شیئیه شی بصورت
نه بماده و قول به بودن شیئیه شی بماده و صورة معًا باطل است زیرا
که ماده جهة اشتراک و ابهام است و مبدء جنس و صورة جهة تعیین و امتیاز
و مبدء فصل اخیر چنانچه ثابت شده در تحقیق صدر من نفاع که صورة
اصلیه نوعیه باشد در یکمستقال موجود است و نبودن ماده مضر نیست زیرا
که احتیاج صورة مفارقه بماده از باب ضعف است چنانکه شمع و چراغ
ضعیف محتاج بفانوس است و نفوس ضعیفه محتاج بفانوس حس و آلات
جسمانیه بدن اند اما خورشید تابش و مشعل پرتابش محتاج بفانوس نیست بلکه
فانوس منشاء ضعف اوست پس اگر فرض کنیم اینکه صورة خارجیه
قایم بذاتها باشد چنانچه در عالم ابداع هیچ محتاج بماده خارجیه نخواهد
بود و توهم اینکه لازم می آید مثل افلاطونیه و قیام صور مجرده از ماده
بذاتها و بطلان آن مبین است نزد حکما است و مبرهن مدفوع است
زیرا که مثل افلاطونیه صور منفصله از ذات واجب تعالی و قایم بذاته
و صاحب این مذهب صور را عین ذات واجب تعالی میدانند عن نحو
اشرف و اعلا و آنچه گفتیم که اگر صور در عالم ابداع قایم بذات باشند
هیچ محتاج بماده نیستند از باب فرض بود و فرض محال غیر محال است

علاوه

علاوه اینکه دلیل بر بطلان مثل افلاطونیه و صور قایمه بذاتها تمام است و
برهان بر اثبات آنها تمام چنانچه در مقاصد مفصلا مذکور خواهد شد و گفته
کان اشتمال کیشغال الجوهر بر از صدر من نفاع از جهة لطافت و رفع
کثافت و شباهت بمبدء واحد و اقربیت بمبدء قدیم است پس از اینجا
معلوم میشود که شیئی هرچه بسیط تر و وحدة او قوی تر است اشتمال و احتواء
او بکثرات اکثر است تا منتهی میشود بمرتبه بساطه و وحدة بسیط الحقیقه
و وجود محض که شایبه کثرت در او متصور نیست پس او عین اشیاء است
مسلوب عنها النقایص و الاعدام و التعینات چنانکه گفته اند شعر
غیرتش غیر در جهان نگذاشت ⁂ زان سبب عین جمله اشیا شد
حتی اینکه قائلین باین قول میگویند اگر عین اشیاء نباشد تکثر
در ذات او لازم می آید چنانکه در ضمن کلمات سابقه معلوم شد
و این کلام در غایة غرابت است و اغرب از این آنست که میگویند در
مشهد الهی و در تجلی از جمیع امور ممتنعه مثل اجتماع نقیضین و ارتفاع
آنها هم جایز است و همچنانکه امور ممتنعه در خارج و عالم اجسام ممکنند
در خیال و عالم مثال مثل رفتن بمشرق و مغرب در آن واحد که در
خارج موقوف باسباب و نقل و تحویل و گذشتن زمان طویل است و در

خیال بطرفة العین ممکن است و امور ممتنعه در عالم خیال ممکن‌اند در عالم
عقل مثل لا خلا و لا ملا بودن ما فوق فلک الافلاک که در قوه خیال
صورت آن نمی‌گنجد و قوه عاقله ادراک آن میکند و همچنین امور
ممتنعه در عالم عقل ممکن‌اند در عالم ربوبیت که عالم وجود صرف است مثل اجتماع
نقیضین و ارتفاع آنها و نسبت عقل با آن عالم مثل نسبت خیال است
بعالم عقل چنانچه خواجه حافظ میگوید شعر خرد هر چند نقد کائنات است
چه سنجد پیش نقد کیمیاکار ؛ و مراد او از نقد کیمیاکار عشق مطلق است که
باصطلاح حکماء اشراق و عرفا صاحب اشراق بعد از وجود حق مطلق مرسوم
و بمقام فعل مرسوم است و جای که وجود مطلق نسبت بعقل نقد کیمیاکار باشد
پس وجود حق که مرتبه غیب الغیوب است و صفات همه در آن مقام مسلوب چه
خواهد بود و شاهد دیگر بر صدق این قول آنست که در السنه و افواه مذکور و
خاص و عام مشهور است که خداوند پاک در همه جا حاضر است و
صحت این کلام فی الجمله ضروری دین است و منکر آن کافر لعین و کیفیت حضور او
متصور نیست مگر بهمین طریقه زیراکه حلول و اتحاد باطلند به براهین قطعیه
پس حضور و شهود منحصر است بطریق وحدت که معیت قیومیت و احاطه وجودیه است
و اگر کسی گوید از این کلام احتمال اجتماع کثرت بر وحدت ثابت میشود

بر عکس جواب گوئیم که چنین ممتنع نیست زیراکه تسلیم اجتماع کثرات در واقع
بر وحدت بجهت که خرد بوحدت رسد مستلزم جواز اجتماع وحدت بکثرت
بجهت مذکوره و بالجمله شواهد برین مدعی لا یعد و لا یحصی است اگرچه دست عقل
بدامان این مطلب نارسا است و بدانکه بعضی از اصحاب نظر تقوا از برای این
مسئله دقیقه براهین عقلیه و قوانین قطعیه ذکر کرده اند و محققین از علما
و فضلا نیز و مدققین از فضلا را نیز بدوده و بخوض هر جمله برآنها وارد آورده اند
که ذکر جمیع آنها باعث طول مقاله و بسط رساله است و اکتفا به بعض هم
بی فایده و عاید و اگر این قاعده تامه باشد اثبات علم واجب
جمیع اشیا میکند زیراکه ذات او عین علم بذات است و تغایر بینهما نیست
الا بالاعتبار و ذات او عین اشیا است علی نحو اشرف و اعلا و عین علم باشیا
و علم او باشیا قبل ایجاد ما مثل علم او است باشیا بعد ایجادها و لکن
مع ذلک کله اعتماد و اعتقاد برین طریقه در غایت اعضال و اشکال است بلکه
موجب ضلال و اضلال و تمهید این قاعده بجهت اثبات علم واجب تعالی
از قبیل حفظ اشیا و غایت عنک اشیاء است و بدانکه محقق دوانی
و سید قواعد و مباحث بینا در کیفیت علم واجب باشیا کرده است که بالکل
در ذکر آن نیست و حاصل ان المحقق الدوانی ذکر فی شرح الزوراء

كيفية علم الباري في الازل بالحوادث التي لم يوجب الماضي والحال عنه
متعالٍ عن التبدل والانتقال فانه مما خفي على كثير من اهل الجدال ان الحوادث
لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى فهي في الازل الى الابد امر واحد مستمر
فان الامتداد السرمدي المعبر عنه بالزمان وما انطبق عليه من الحوادث
باسرها امر واحد بمنزلة خط واحد لا جزء له بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث
المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحقيقه ان الاجرام
الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هي التوسط بين الاوضاع المفروضة
ترتسم منها في الخيال الامتداد والسرمدي المعبر عنه في عرف اهل النظر
بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم فكما لا جزء
للزمان بالفعل لا جزء لذلك ايضاً بالفعل ثم ان هذه الحركة
تستتبع حركة المواد العنصرية في كيفياتها المحسوسة الاستعدادية حركة
واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها فكما لا جزء فيها بالفعل كذلك
ليس في هذه الحركة جزء بالفعل فنسبة الصور المتعاقبة الى حركة تلك المواد
نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان اليها بل
نسبة الالوان والكيفيات المتعاقبة في الحركة الكيفية والكمية فكما لا وجود
للالوان والكيفيات في الحركتين بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور

ايضاً

ايضاً بالفعل وما ترى من استمرار بعض الصور وبقائه زماناً فنظير ما نرى
من استمرار الكمية والكيفية في الحركتين المذكورتين فان شيئاً فيهما لا يستمر و
لا يبقى زماناً لكن قد يظهر التفاوت للحس لقلته فيخيل انه مستمر واحد وورد
لذلك تمثيلاً في الزور وبقولها اذا اخذت امتداداً مختلف الاجزاء
في اللون بحيث اختلف اللون في اجزائه ثم امررته في محاذاة نملة
او غيرها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد الى تلك
الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها لضيق نظرها متساوية في الحضور
عندك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولي الالباب والحكماء اكثروا علمهم
لها بالجزئيات على الوجه الجزئي لعدم الاطلاع على جلية الامر ووجود الحوادث
عبارة عن تعرضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن الغيبوبة
بالنسبة الينا ووجه حضورها وغيبوبتها بالنسبة الينا ان الشارع يقول لنا
انا امر متعين موهوم واقع بين طرفي المنقضي والاتي كالآن المفروض
في الزمان والحركة الحاضرة المفروضة في الحركة الامتدادية فالاتية ايضاً
من الحوادث وكلما قارن من حدودها المفروضة بحد مفروض انانيتها
المدركة فهو حاضر وما سواها وان اتصف قبل ذلك بالمقارنة بحد
مفروض من الانية فهو ماض وان لم يتصف بعد فهو مستقبل

کلام رفع الزور اوست و خلاصه مراد محقق دوانی این است که از برای
واجب تعالی معدومی نیست تا اشکال در کیفیت علم او بآنها باشد زیرا که
ماضی و حال و استقبال از برای ما ضعیف الوجود است نه از برای او که محیط
بجمیع امکنه و ازمنه چنانکه اگر شخصی در موضع بلندی باشد جمیع ما تحت خود را
مشاهده میکند از باب احاطه و اگر از آن مکان فرود آید چیزی
نمی بیند از باب نقص در احاطه و چون واجب تعالی احاطه تامه بجمیع اشیا
از زمان و مکان و غیرهما دارد و مجموع مخلوق تحت ید قدرة او هستند
پس ماضی بود در جای خود و مستقبل را در مکان خود می بیند و میداند مثل
حال و تفاوت بین ثلثه نزد او نیست اگر چه نزد ما تفاوت باشد چنانکه
اگر شخص قوی الباصره در موضع مرتفعی باشد که تا بیست فرسخ را مشاهده
تواند نمود جمیع چیزهایی که در مسافه مذکوره موجودند دفعة می بیند و
از برای او آخر و اول و ماضی و مستقبل نیست بخلاف کسی که بصفت مذکوره
موصوف نباشد و بخواهد بتدریج راه برود و جمیع چیزهایی که در این
بیست فرسخ است مشاهده کند زیرا که این شخص در اول بقدر صد
ذرع راه را مشاهده می بیند که بمنزله حال است از برای او و ما بعد این صد
ذرع را نمی بیند مگر در ثانی زمان که بمنزله استقبال است و بعد از آن

که آن

که آن صد ذرع حاضر را طی کرد صد ذرع بعد را می بیند و صد ذرع قبل را
نمی بیند که بمنزله ماضی است و صد ذرع بعد را که بمنزله مستقبل است و
در همه این احوال آن شخص قوی البصر که در موضع مرتفع است مجموع
مسافه و ما فیها را می بیند و ماضی و مستقبل آن شخص ضعیف از برای او حال است
و این غیر محال چنانکه واضح و ظاهر شد پس بنا بر این واجب تعالی علم
بجمیع حوادث از ازل تا ابد دارد و معدومی در میان نیست تا منشا
اشکال شود و حق این است که این طریقه ایضا شرعا باطل است بوجوه
کثیره اول اینکه لازم می آید قدم حوادث یومیه که بدیهی الحدوث اند
بجهة اینکه علم واجب تعالی قدیم است و عین ذات و لا محاله باید معلوم
باشد پس اگر معلومات معدوم باشد ثبت المدعی و اگر موجودند در مستقبل
که موجود است بالفعل نزد خدا و معدوم است نزد ما چنانکه معلوم شد
لازم می آید وجود اشیاء ممکنه بلا جعل و این باطل است نزد عقل و اگر
گوید اعیان ثابته اند که رایحه وجود بآنها نرسیده جواب گوییم لازم
می آید واسطه بین موجود و معدوم و التزام طریقه صوفیه و معتزله که بآن
قائلند و آن هم باطل است نزد ارباب استدلال بل علی جمیع الاقوال فاسد
و ایضا علم بجمیع حوادث موجوده از ماضی و مستقبل و حال بنا بطریق

حصول است و یا بطریق حضور و بطلان هر دو در غایت وضوح است
ظهور و احتمال ثالث منتفی است نزد ارباب شعور علاوه اینکه باین معنی ذات
ممکنه غیر واقعه در ازمنه ثلثه منکشف نیست فتأمل فیه و بدانکه سابقا اعتقاد حقیر
در علم قبل الایجاد این بود که علم دو معنی دارد یکی حقیقی که معنی آن بودن شیئی است
مبدء از برای انکشاف اشیا مثل وجود حقیقی و دیگری اضافه و ارتباطی
تعلقی فعلی چنانکه بصر هم دو معنی دارد یکی بودن شیئی قابل از برای دیدن محسوسات
و دیگری دیدن محسوسات بالفعل پس اگر فرض کنیم که شخصی صاحب باصره صحیحه باشد
و هیچ مبصرات در عالم نباشند که رؤیه تعلق بآنها بگیرد باز میتوان گفت
این شخص بصیر است و کور نیست اگر چه هیچ محسوسی نیست تا متعلق رؤیه این شخص
واقع شود درست است که بصر بمعنی کون الشیئی مبدء للابصار است و این معنی
موجود است در این شخص اگر چه هیچ مبصری نباشد اما بصر تعلقی و فعلی اضافی
پس ممکن نیست مگر در صورت تحقق مبصرات و هم چنین است علم زیرا که علم بمعنی
کون الشیئی مبدء للانکشاف الاشیاء که علم حقیقی است صادق است بر واجب
تعالی اگر چه هیچ موجودی نباشد که متعلق علم او واقع شود و میتوان گفت
الله علیم یا عالم چنانچه در بصر معلوم شد اما عالم بالاشیاء که علم تعلقی
و فعلی باشد نمیتوان گفت بجهت آنکه عالم تعلقی اضافه و مضاف الیه

وتعلق

و متعلق متحقق میشود چنانکه خالق و رازق و غیر هما بدو معنی اطلاق میشود
یکی قدرت بر خلق و رزق که عین قدرت است و صفات ذات و عین آن و دیگری
خلاقیه و رزاقیه بالفعل است که قبل از تحقق مخلوق و مرزوق متحقق نمیشود
و زاید بر ذات و خارج از اوست و داخل از صفات افعال پس از این تحقیق
معلوم شد که علم بمعنی حقیقی عین ذات است و غیر متعلق بشیئی و بهمان اعتبار
عالم و علیم بر ذات صادق اگر چه معلومی نباشد زیرا که علم باین معنی ارتباطی
و تعلقی و اضافه و نسبتی نیست تا محتاج مضاف الیه و متعلق باشد و علم باین
معنی نظیر معنی اسمی است چنانکه علم بمعنی ثانی شبیه معنی حرفی و از اینجا عینیت
صفات هم فهمیده میشود زیرا که علم چنانچه باین معنی مبدء انکشاف
اشیا است چنانکه قدرت بمعنی مبدء صحت صدور فعل و ترک است و تکلم
بمعنی مبدء ایجاد کلام و هکذا سایر الصفات و شک نیست که مبدء در
جمیع اینجا شئی واحد صرف است که عبارت از وجود خاص واجب باشد و توضیح
مقام این است که ذات واجب از این جهت که مبدء انکشاف اشیا است
علم است و از آن جهت که مبدء صحت صدور فعل و ترک است قدرت است و
هکذا و مبدء در همه صفات شئی واحد است که وجود بحت بسیط باشد
پس جمیع صفات عین ذات شد و تغایر بین آنها نیست مگر باعتبار

این است معنی عینیت صفات والا پر ظاهر است که مفهوم قدرة و علم و کلام
وغیرها متغایرند با ذات واما علم بمعنی تعلقی پس خارج از ذات است و متعلق
باشیاء واگر کسی گوید این علم اگر متعلق است باشیاء پیش از ایجاد آنها
ایجادات سابقه روی می آورد زیرا که علم تعلقی محتاج بمتعلق است و حال آنکه
متعلق موجود نیست و توهم اینکه صور اشیاء متعلق علم فعلی باشند
مدفوع است زیرا که مرجع این کلام بعلم حصولی خواهد شد و کلام در آن
گذشت بتفصیل واگر متعلق باشیاء در حین وجود آنها است لازم
می آید عدم علم واجب تعالی بحوادث واقعه قبل از ایجاد و این انکار
علم خداست باشیاء پیش از ایجاد و کفر صریح واگر متعلق است باشیاء
بعد از ایجاد آنها لازم می آید انفعال او بدون علم واجب و آن افحش از اول است
چنانچه ظاهر و متین است جواب گوئیم علم فعلی باشیاء عین آنها است
زیرا که مراد بمقام فعل مقام وجود مطلق است باصطلاحی و نفس الرحمن
باصطلاح دیگر و کیف کان وجود مطلق که مقام فعل است وجود منبسطی است
منبسط بر همه کل ممکنات و محتوی بر مراتب وجود است و مشتمل بر جمیع اشیاء
علی نحو اشرف چنانچه سابقا گذشت و از جهة همین است که شیخ احمد حسائی
از او تعبیر بدوات اولی کرده است و تفصیل کما ینبغی گذشت واگر کسی بگوید

اینطریقه

اینطریقه بعینه طریقه صدر الحکماء ملاصدرا است که بسیط الحقیقة کل
الاشیاء قایل بوده جواب گوئیم طریقه صدر الحکماء در مقام ذات بوده
و اعتقاد بآن خارج از شریعت بیضا کائنات بخلاف اینطریقه که در مقام
فعل است و فعل ممکن است و تفاوت بینهما تفاوت ما بین ارض و سما است
و اعتقاد باین مخالف شریعت و دین و ملة و آئین نیست بخلاف آن چنانچه
ظاهر است بلکه اکثر عرفاء متشرعین و علماء موحدین که صاحب سلیقه اند
سالک اینطریقه اند وادله و شواهد برین مقصد ما لا یحصی و لا یعد ذکرها است
و آنچه را سابقا مذکور ساختیم از امثله لایق باین مقام بوده چنانچه ظاهر است
بر کسیکه از ارجاس بادیه طاهر است و اگر کسی گوید علم فعلی که متعلق به
معلول اول است باید قبل از وجود او باشد والا لازم می آید صدور
فعل از فاعل بلاشعور و بطلان آن در غایت وضوح است و ظهور
علاوه اینکه علم سابق بر وجود است چنانکه میگویند علم قبل الفعل
ثم فعل پس علم تعلقی باشیاء لازم است که سابق بر وجود اشیاء
باشد نه عین اشیاء و ایجادات سابقه کلا متوجه خواهند شد جواب
گوئیم علم تعلقی بمعلول اول عین وجود است چنانکه سابقا از کلام
خواجه مبنی بوده بر استلزام اتحاد علتین مر اتحاد معلولین را و منع

آن باشد منع مذکور شد سابقا و بر فرض ثبوت قاعده مذکوره و
و عدم ورود منع مذکور این مذهب علیحده نخواهد بود بلکه طریقه خواجه علیه الرحمه
جواب گوییم تفاوت بین الطریقتین این است که بمذهب خواجه علیه الرحمه
علم واجب بمعلول اول عین ذات نیست چه اگر علم بآن عین ذات باشد
لازم می آید وجود معلول اول هم عین ذات باشد زیرا که وجود معلول
اول و معلومیت او از برای واجب واحد اند نزد خواجه چنانچه معلوم شد
پس اگر علم واجب بمعلول اول عین ذات باشد لازم می آید وجود
معلول اول هم عین ذات باشد و این باطل است پس معلوم است که
علم واجب بمعلول اول زاید بر ذات است و غیر آن چنانکه وجود معلول
اول غیر از ذات واجب است و علم دیگر که عین ذات باشد خواجه علیه الرحمه
قایل بآن نیست بخلاف صاحب این طریقه که بهر دو علم قایل است یکی علم
حقیقی که عین ذات است و دیگری علم تعلقی که زاید بر ذات است و در
علم ثانی طریقه خواجه با این مذهب موافق است و اکتفا بنا بر این جهت
اتحاد وجود معلول اول با علم واجب باو از جهت اتحاد علتین نیست
تا وارد باید منع مذکور و اتحاد این مذهب با کلام خواجه علیه رحمه الله نشود
بلکه از جهت این است که وجود مطلق که معلول اول است مثلا مبدأ انکشاف

اشیاء است باین لحاظ علم است و عین اشیاء است علی نحو اشرف و باین لحاظ
معلوم نظر علم ذات بذات بمذهب علماء و علم ذات واجب باشیاء بمذهب
ملاصدرا آن پس ثابت شد مغایرت این طریقه با جمیع طرق سابقه و احاطه علم تعلقی
واجب تعالی بجمیع اشیاء از کلی و جزئی نه بطریق حصول و نه بطریق حضور صور
مادیه خارجیه باعیانها کما یقول الشیخ الالهی شهاب الدین السهروردی و
نه بطریق حصول صور در جواهر عقلیه و حضور آنها با صور مرتسمه عند الواجب کما
یقوله المحقق الطوسی بل بطریق حضور وجود الاشیاء علی نحو اشرف و اکمل عنه
المعلول الاول و میزته عنها میزه دیمومیه و احاطته بها احاطه قیومیه و احتواه
بها احتواء احدیه و اشتماله علیها اشتمالا تاما لا یعرفه الا الراسخون فی
العلوم و الناسخون لنقوش الرسوم و توهم لزوم النقص و الاشکال
بالنسبه الی الغنی المتعال باطل اما اولا فلانه لیس هناک قبلیه و بعدیه
الا بحسب الذات فالعلم التعلقی انما هو بعد العلم التعلقی انما هو بعد العلم الذاتی
الحقیقی بحسب الذات لا فی الوجود و اما ثانیا فلانه منقوض بالخالق و
الرازق و المتکلم و غیرها من صفات الافعال فما هو الجواب فی هذه فهو الجواب
فی العلم و القول بان المذکورات صفات اضافیه بخلاف العلم فانه صفه
حقیقیه ذات اضافه مدفوع بما ذکرناه فی محله مضافا الی ما قد قسناه و

قررناه من انه لا تفاوت فیهما وبین العلم اصلا ومطلقا وانما لزم فلان
لزوم الاستکمال انما هو اذا کان علوه بتعلق علمه بالاشیاء واما اذا
کان علوه بفیضان الوجود والعلم منه فلا یلزم استکمال کما ذکرنا سابقا
ونقلنا عبارة الشیخ فی التعلیقات مطابقا له ولی فی هذه الطریقة
المرضیة عند ربنا تعالی فتامل ثم یا عزیزی ویا صاحب الفهم الغریزی
کن سالکا سبیل العدل والانصاف وتارکا طریق الجحود والاعتساف
وانهج مناهج الشرع المبین وادرج مدارج ائمة المعصومین وعرج
معارج الحق الیقین ودع عنک العصبیة واللجاج والتمیمة والاحتجاج
وانظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال ومع ذلک کله فاصف
باطنک بالریاضات والمجاهدات وظاهرک بالمواظبة علی الشرعیات
حتی یصیر محلا لفیضان العلوم من المفارقات وقابلا لاشراق النور من
المجردات والا فذیل المطلب ارفع واعلا من ان یصل ایدی المحبوسین
فی سجن الدنیا والمنغمسین فی الطبایع السفلی والمرتمسین فی ظلمات الهیولی
وکل ما یقوله الحکماء الالهیون ونقوله فی هذا الباب من قبیل ما یقوله
الذرة والذباب بعد الف حجاب والمطلوب تحت الف الف نقاب کما
قال المترجم فی حزب الارباب که راه تاریک است و مطلب باریک چنانکه

خواجه میگوید شعر شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل ۞ کجا دانند
حال ما سبکباران ساحلها ۞ و جایی که شهباز اوج سبحان الذی
اسری و یکه تاز میدان ثم دنی فتدلی و شهسوار مضمار فکان قاب
قوسین او ادنی محمد المصطفی صلوات الله علیه وآله با رفعت
الخضراء والغبراء ما عرفناک حق معرفتک میفرماید پس مثل ما بیچاره
وامانده از پا افتاده چه میگوید و چه میپوید و عجب دری شوخ است آنکه
دل از ماسوی رفته است و این سخن گفته است شعر برهی که نعل بریزد
زنجیر اولین پی ۞ همه اسب شهسواران بگذارست چاله ۞ و جای دیگر گفته است
شعر برهنه پای مپویم زانکه سم پی بریزد ۞ بجای نعل هر شکست سمند شه
سواران را ۞ اگر کسی توهم کند که با این جد و جهد و سعی و طلب و
ریاضت و تعب در تحصیل معرفت بی ثمر و بی اثر است زیرا که هرگز مطلب نخواهد
رسید و طلب او عبث است مثل او مثل کسی است که در بیابان بی پایان
تشنه باشد و یقین داند که تحصیل آب برای او ممکن نیست و مع ذلک
شتاب کند در طلب آب طلب او بی فایده است همچنین سعی و تعب طالب
معرفت در تحصیل مطلب بی فایده است توهم باطل و عاطل است زیرا
که مراتب و منازل معرفت اگر چه غیر متناهی است اما هر مرتبه که بالاتر

از دیگری است صاحب اقرب به درجه اش برتر است و مثال سابق غیر مطابق
یا محتمل است چنانچه ظاهر است و مثال مطابق حال این است که اگر کسی طالب
ریاست دنیویه بوده باشد که مراتب آن متفاوت است در زیاده و نقصان
و مرتبه آخرش بالاتر از آن نباشد ندارد و اگر داشته باشد هیچکس بآن
نمیرسد و مع ذلک کسی که ریاست ادنی داشته باشد طالب اعلا است
و صاحب اعلا طالب اعلا از اعلا و هکذا با آنکه هیچکس بپایه اعلا نمیرسد
و با وجود این صاحب هر مرتبه که اعلا است از دیگری درجه او هم در
دنیا اعلا است از صاحب مرتبه ادنی و علی هذا القیاس پس مراتب معرفه
و علم آخرت مثل مراتب ریاست و دولت و غیرهما است در دنیا و هر کس
مرتبه معرفه او بیشتر است درجه او هم یک مرتبه برتر است و هر که دو مرتبه معرفه او
بیشتر است درجه او هم دو مرتبه بالاتر است و هکذا تا منتهی میشود مراتب
امکانیه طولیه معرفه بحقیقه محمدیه که اشرف ممکنات است و ممکنی از او برتر نیست
و چون واسطه بین ممکن و واجب غیر معقول است پس جمیع کمالات امکانیه
در حقیقه محمدیه علیه آلاف ثناء و تحیة موجودند بالفعل و اگر بالاتر از کمالات
امکانیه در حقیقه محمدیه فرض میشود کمالات واجبه خواهد بود که در ذات او
منحصر و مخصص بذات واجب لازم می آید انقلاب ممکن بواجب و آن

محال است

محال است و سر آن این است که حقیقه محمدیه بمنزله ضوء متصل بشعله است که
واسطه در بین نباشد و ظاهر است که ضوء متصل بشعله عین شعله نیست اما
واسطه هم در بین نیست کما قال الله تعالی یکاد زیتها یضیئ و لو لم
تمسسه نار و بعضی تعبیر کرده اند از او به برزخ البرازخ یعنی حد مشترک
فیما بین امکان و وجوب و این از باب توسع و مجاز است و الا حقیقه ممکن است
و واسطه بین ممکن و واجب ممتنع است و مراتب وجودیه کمالات طولیه
منتهی میشود به ذات حق تعالی که جمیع کمالات او حاصل بالفعل اند بر سبیل وجوب
ذاتی و اما مراتب کمالات عرضیه پس غیر متناهی است بحسب شدة بلکه فوق ما
لا یتناهی بما لا یتناهی است چنانچه با دنی تاملی ظاهر میشود و بعد از این گوئیم
بدانکه آنچه لازم است بر مکلف در مرحله صفات ثبوتیه همان اعتقاد باحاطه
علم خدا بجمیع اشیا است و منکر و مرتدد در آن کافر است در دنیا و معذب است در
عقبی اما کیفیت علم که آیا حضوری است یا حصولی پس آن واجب نیست و منکر
احدهما و معتقد به دیگری کافر نخواهد بود بر اقوی زیرا که محقق قدوسی خواجه
نصیر الدین طوسی بعلم حضوری رفته است که از اعتقادات او در میان فرقه امامیه
مشهور است بخلاف و مسلم است نزد امامیه کلا و علم حصولی اگر چه بکمالات
برو وارد است از جنبه قاعده عقلیه اما از جنبه شرع پس معلوم نیست چندان

چندان عیبی نداشته باشد واکثر علما و طلاب غیر خاص و عامه ناس
علم خدا را بطریق حصول میفهمند و علم حضوری را بجز خواص کسان
دیگر ادراک نمیکنند و اگر اعتقاد بعلم حصولی کفر باشد لازم می آید
که اکثر ناس کافر باشند پس معلوم است که قول بعلم حصولی خروج از دین و
کفر نیست و حق این است که خروج از مذهب ایضاً نیست بنا بر سابق
و همچنین است کلام در علم حضوری و اما علم بطریق صدر الحکما ملا صدرا
پس محل اشکال است زیرا که مرجع آن طریقه بوحدة وجود است اگرچه
او در اصل این مسئله نیست و کلام او هم بر خلاف اسفار دارند و تحقیق
در خصوص مسئله موقوف بمواضع دیگر است و احوط عدم مباشرت بمعتقد
این طریقه است در حال رطوبت اگرچه احوط ایضاً عدم جواز لعن او است
و اما اعتقاد بعدم علم خدا باشیاء پیش از ایجاد چنانکه بعضی فلاسفه
بآن رفته اند و منسوب بشیخ احمد حشا است پس حق خروج این
طریقه است از دین زیرا که علم خدا باشیاء مطلقا ضروری مذهب شیعه و
سنی است و اما اعتقاد باحاطه علم خدا باشیاء کلیه و جزئیه و موجوده
و معدومه بعلم تعلقی نه ذاتی پس کفر نیست زیرا که مکلف به و ضروری
دین همان اعتقاد باحاطه علم خدا بجمیع اشیا است و سوای این

از خصو

از خصوصیات و کیفیات پس از مسایل خلافیه است و اعتقاد باحد طرفین
در آنها باعث کفر و خروج از دین نیست و اگر کسی گوید بنا بر این چه فرق
و عیب بر معرفه کیفیه علم واجب تعالی باشیاء تا باعث گمراهی و عذاب
الهی شود جواب گوئیم دعوی معرفه کیفیه علم و چیز است اول اثبات علم
واجب تعالی بمعدومات که مکلف است و رکن از ارکان ایمان چون
تصدیق باین موقوف بتصور است پس تمامیه این مدعی موقوف است
بمعرفه کیفیه علم از حصولی و حضوری و غیرهما و ثانی اثبات عینیه صفات
که ز ذلک بضروره مذهب است بلکه دور نیست که ضروری مذهب باشد
و اتمام این مطلب ایضاً موقوف است بر معرفه کیفیه علم از ذاتیه و تعلقیه
و غیرهما علاوه اینکه تحصیل اعتقاد امر اختیاری تعبدی نیست تا
محتاج باقسام و شقوق نباشد بلکه امر قهری است و بسا اشخاص هستند
که تا کیفیه و خصوصیه علم را نفهمند اعتقاد نمیکنند که خدا عالم بجمیع اشیا است
پس از باب مقدمه معرفه خصوصیات و کیفیات علم بر خدا لازم است
بلی اگر فرض شود که مکلف بدون علم باین خصوصیات و کیفیات میتواند
تحصیل اعتقاد بمسایل ضروریه دینیه خود نماید البته تحقیق خصوصیات
و کیفیات بر او واجب نخواهد بود اما ثبوت استحسان و استحباب

پس حق این است که اگر احتمال وقوع در شبهه و ضلالت نباشد استحباب
ثابت است و اگر احتمال وقوع در شبهه و عدم وقوع در آن متساوی باشد
احتمال وقوع موهوم است باز استحباب از باب بر نیاید که موقوف ثابت است
زیرا که مقتضی موجود است و مانع مشکوک و اصل عدم مانع است و بعد آنکه
تحقیق حق بعون الله الملک المطلق در مسئله علم کما ینبغی شد و شکوک
معاندین ببراهین آهنین مدفوع گشت و ریشه این شبهه از تیشه دلیل
قاطع مقطوع و باقی ماند کلام در دو چیز که اشاره بآن شد اول
کلام در کیفیت علم خداوندی بجزئیات و حق این است که علم
خدا بجزئیات علی ما هی علیها فی نفس الامر ثابت و مبرهن است اگر
چه حکما رفته اند باینکه علم خدا بجزئیات بر وجه کلی است نه جزئی
زیرا که راه ادراک جزئیات منحصر است بقوای جسمانیه چون حس
و خیال و وهم و خداوند پاک منزه و مبرا است از آلات جسمانیه
و عدم ادراک واجب مر جزئیات را نه از باب نقص در ادراک
اوست بلکه از باب کمال ذات مدرک چنانکه عقل که مخلوق واجب است
مدرک جزئیات نیست و جائی که عقل مدرک جزئیات نباشد واجب
بطریق اولی و بسبب همین کلام حکما اعاظم مورد تشنیع خاص و عام

شده

شده نه و جواب این شبهه بطریقی که موافق شرع باشد در غایت
صعوبت و اشکال است و حقیر جواب این را باسهل وجهی بیان کنم
چنانچه از کلمات سابق معلوم شده و بعد از این اشاره بآن خواهد
رفت و ثانی در اینکه علم علت است از برای معلوم یا تابع مشهور بین
معتزله و متکلمین و اشاعره امام فخر الدین و الملة است تابع است
و بعضی از صوفیه خذلهم الله باین قول رفته اند چنانکه عمر خیام گفته است شعر
من می خورم هر که چه من اهل بود ÷ می خوردن من بنزد او سهل بود
می خوردن من حق ز ازل میدانست ÷ گر می نخورم علم خدا جهل بود ÷
و محقق طوسی در جواب او در این شعر است و شعری گفته است شعر
این نکته نگوید هر که او اهل بود ÷ زیرا که جواب شبهه اش سهل بود
علم ازلی علت عصیان کردن ÷ نزد عقلا ز غایت جهل بود ÷ و دیگر
از این دو مقال خالی از بحث و اشکال و قیل و قال نیست زیرا که بنا بر
علت بودن علم لازم می آید جبر در افعال عباد و آن باطل است
نزد اهل رشاد و سداد و بنا بر تابع بودن علم لازم می آید تقدم معلوم
بر علم زیرا که متبوع من حیث انه متبوع مقدم است بر تابع من حیث
انها تابع و حال آنکه علم عین ذات است و تقدم شیئی بر ذات واجب

محال است و ایضاً لازم می‌آید دور زیرا که علم واجب مقدم است
بر جمیع حوادث اشیا از آن جهة که قدیم است و عین ذات و متأخر است
از آن حیثیة که تابع است پس لازم می‌آید تقدم شیء بر نفس و محقق او
خواجه نصیر الدین و الملة رحمة الله دفع دور کرده‌اند باینکه مراد بتابع
بودن علم اصالة توازن و تطابق معلوم است نه تقدم معلوم در وجود
بر علم زیرا که هر یک از علم و معلوم مطابق و موازن دیگری می‌شود
و اصل درین تطابق و توازن معلوم است چنانکه صورة موجوده متأصله
زید مطابق و موازن صورة منقوشه اوست در دیوار و اصل درین توازن
صورة خارجیه است بدلیل اینکه میگویند صورة منقوشه زید در دیوار
چنین شد بجهة آنکه صورة خارجیه اش چنین بود نه اینکه صورة خارجیه
زید چنین شد بجهة اینکه صورة منقوشه او چنین بود و این ظاهر است و بنا
برانیمعنی تابعیت علم تأخر در وجود نیست چه میشود علم مقدم بر معلوم
باشد و تابع آن بمعنی مذکور چنانکه میگویند خدا علم داشت در ازل
بکفر ابولهب بجهة آنکه در ما لا یزال کافر بود نه اینکه کافر شد در ما لا یزال
بجهة اینکه خدا علم داشت بکفر او در ازل و حق این است که از این
تحقیق دفع دور میشود اما دفع شبهه نمیشود زیرا که لازم این انفعالی

بودن علم واجب تعالی است و حال آنکه سابقا ثابت شد که علم واجب فعلیست
و سبب اشیا و لا انفعالی و مسبب از آنها و توهم اینکه علم فعلی تصوریست و تابعیت
در علوم تصدیقیه است و علوم ما تصدیقیه است و علوم تصدیقیه لا محاله تابع
معلوم اند زیرا که تصدیق بخبر است و صدق خبر مطابقه مضمون اوست مع
واقع را پس اولا باید واقع باشد تا شیء مطابق او شود باطل است زیرا
که مستلزم انفعالی بودن علم تصدیقی واجب تعالی است و آن بضرورة
عقل نامعقول است و تفصیل بین علم تصوری و تصدیقی غیر معقول و مجازه
اعتبار در بین مطابِق و مطابَق کافی است علاوه اینکه صدق
خبر اعم از این است که مطابق نفس الامر باشد یا عین نفس الامر پس علم تصدیقی
واجب عین نفس الامر است و نفس وجود معلول اول چنانچه سابقا تحقیق
مسوده گذشت و کلام خواجه نصیر علیه الرحمه که علم را تابع اشیا دانسته قائل شده
گویا از باب اعلام او معتزله و ثبات آنها باشد که بثبوت معدومات قائلند
بلا جعل و تقدم آنها بر علم واجب تعالی و اگر از روی اعتقاد این کلام از او صادر
شده در غایت غرابت است و منافی با تحقیقی که در علم فرموده زیرا که علم
بمعلول اول عین وجود معلول اول است چنانچه معلوم شد سابقا
نه تابع وجود او و مع هذا قائل است ان العلم لیس بتابع للاشیاء و لا علة

لها بل هو عينها على ما حققناه سابقا وانما العلة للاشياء هي ذات الواجب
فكان علة علمه بالاشياء علمه بذاته فتفطن و خلاصه مطلب اینست که
علم واجب تعالی باشیا نه تابع اشیاست و نه علت آنها چنانچه ظاهر شد
وهذا عين التحقيق ومعدن التدقيق وان لم يكن لنا رفيق والله ولي التوفيق
وهو خير رفيق والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
و بعضی از محققین علم را علت دانسته اند و دفع کرده اند شبهه لزوم جبر در
افعال را باینکه علم واجب اگرچه علت وجود اشیاست لکن بترتیب
اسباب و مسببات که از جمله آنها اراده و اختیار عبد است پس علم
خدا علت فعل عبد است بتوسط اراده عبد و وجوب باختیار منافی اختیار
نیست والا لازم می آید که خدا هم فاعل باختیار نباشد و تحقیق و تتمیم
این کلام سابقا در تحقیق مذهب جبریه و امامیه مفصلا گذشت فتامل جدا که
وانما طولنا الكلام في مسئلة العلم لما فيه من الفوايد والعوايد دوم
از صفات ثبوتیه قدرت است و معنی آن نزد متکلمین آنست که فاعل باشد بحیثیتی که
اگر بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند و تعبیر میکنند از او بکون الفاعل في ذاته بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و نزد حکما عبارت است از صحت
فعل و ترک است و تحقیق تلازم میان این دو و عدم ورود نقض طرفین بر جبر

و عبث

و عبث باعث طول مبحث است و مهم در این مقام اثبات صفت قدرت
از برای رب العزة است و بدانکه قدرت بمعنی عام که مقابل عجز است و اعم
از قادر مختار و مضطر از صفات کمالیه است و اتصاف واجب تعالی بآن
از ضروریات دین فرقه اسلامیه و منکر و مترددان خارج از دین و
کافر لعین است و دلیل بر اثبات صفت قدرت چند چیز است اول
اینست که سابقا ثابت شد وجوب وجود واجب تعالی و وجوب وجود
لازم دارد قدرت را و فی الحقیقة جمیع صفات ثبوتیه کمالیه منحصرند بیک
صفت که وجوب وجود باشد چه وجوب وجود مستلزم جمیع صفات
کمالیه است و منبع و معدن آنهاست و ثانی اینست که عجز ضد قدرت است
نقص است و نقص بر واجب تعالی محال است پس واجب است اتصاف او بقدرت
و ثالث دلیلی است که منسوب بحکماست و تقریرش اینست که مجموع ممکنات
معلول واجب الوجودند و شک نیست که در میان آنها قادر مختار باشد
لازم می آید که معلول اشرف باشد از علت فاعلیه و این بدیهی البطلان است
و رابع دلیلی است که منسوب بمتکلمین است و تقریرش آنست که اگر واجب
الوجود قادر مختار نباشد لا محاله فاعل موجب خواهد بود چه احتمال ثالث
متصور نیست و اگر فاعل بالایجاب باشد لازم می آید قدم عالم زیرا

[illegible]

که تخلف اثر از موجب تام محال است و قدم عالم باطل است پس فاعل موجب
بودن واجب هم محال است و تحقیق این دلیل بتفصیل در مسئلهٔ جبر و تفویض
گذشت و طالب تحقیق رجوع بانجا نماید و بدانکه از دو دلیل بتفصیل اخری
اثبات قدرة و اختیار هر دو شد که قدرة بمعنی اخص باشد و اثبات
اخص لازم دارد اثبات اعم را پس دیگر احتیاج بدلیل دیگر نیز برای اثبات
اختیار نیست و دلیل بر اثبات عموم قدرت واجب و شمول او بجمیع ممکنات
این است که علت مقدوریه که امکان باشد عام است و عموم علت مستلزم
عموم معلول است پس هر ممکن مقدور است و اما ممتنعات مثل اجتماع
نقیضین و ارتفاع آنها پس حق این است که صلاحیت مقدوریه ندارند
از باب ضعف در قابل نه نقص در فاعل و ابواب حق و سبیل تحقیق در
حل کلمات سابقه منقح و منفتح شد و احتیاج باعاده نیست
سیم از صفات ثبوتیه اراده است و اثبات آن اگرچه بعد از اثبات
قدرة و اختیار ظاهر است چه فاعل مختار است که فعل او مسبوق باراده
باشد اما با وجود این متکلمین دلیل بر اثبات اراده ذکر کرده اند و تقریرش
آنست که هر یک از حوادث را واجب تعالی در زمان و مکان خاص ایجاد
فرموده نه پیش از آن زمان و نه بعد از آن و چون نسبت ایجاد بجمیع ازمنه باو

یکسان

پس ایجاد بجمیع ازمنه مساوی است پس ایجاد در زمان معین محتاج بمرجح است والا
لازم می آید ترجیح بلا مرجح و علت تخصیص و تعیین یا قدرة و علم است و یا اراده
و یا شیء دیگر اول باطل است چه نسبت قدرة بجمیع زمان و مکان مساوی
و ثالث هم مقصود نیست پس ثابت شد ثانی و آن مطلوب است و چون
اثبات اراده بعد از ثبوت قدرة و اختیار چنان ظاهر بود که قابل انکار
باشد لهذا اشاره بردوجه که برین دلیل وارد است نشده و مهم
در اینمقام چند چیز است اول اینکه آیا اراده عین علم بصلاح و داعیست
یا غیر او ثانی اینکه اراده عین ذاتست یا زاید بر آن اما کلام در
مقام اول پس بدانکه معتزله و کثیری از امامیه باین رفته اند که اراده میل است
که عقیب اعتقاد نفع حاصل میشود و عین داعی نیست بدلیل اینکه ثابت است
که اعتقاد نفع در شیء داریم و مع ذلک اراده آن شیء نداریم و همچنین
کراهت پس معلوم شد که اراده غیر از داعی و علم بنفع است و اشاعره
بآن رفته اند که اراده بدون اعتقاد النفع هم میشود مثل اینکه دو قدح
آب به تشنه می آورند و او اراده یکی از آن دو قدح میکند بدون
اعتقاد نفع در آن و همچنین است هارب از سبع که از برای او دو راه باشد
مساوی که هر یک باعث نجات شود اختیار میکند احدهما را بدون مرجح

وعلم بنفع و جواب این شبهه علما بچند وجه گفته اند که ذکر جمیع اتفاقات
و تحقیق در جواب این است که اراده احدهما در مثله مذکوره از باب تعیین
نیست تا محتاج بعلم بنفع در تعیین باشد بلکه از باب تخییر است و اراده احدهما علی سبیل
تخییر محتاج بعلم بنفع در احدهما علی سبیل العموم و الاطلاق نه علی سبیل التعیین
و حاصل این است که اراده تابع علم بنفع است اگر علم بنفع نسبت بشیء معین است
اراده ایضا متعلق بهمان شیء است و اگر علم بنفع در احدهما لا بعینه است
اراده هم متعلق باحدهما است و توهم اینکه اراده لا محاله متعلق بمعین است
نه باحدهما لا بعینه باطل است زیرا که تعلق بشیء معین من حیث التعیین
و نظیر مشروطه بشرط الوصف نیست بلکه من حیث کونه احد الافراد
و نظیر مشروطه مادام الوصف است و بعضی جواب داده اند که مثله مذکوره
خارج از محل نزاع است زیرا که محل نزاع در افعال اختیاریه است و در مثله
مذکوره فاعل مضطر است نه مختار و فیه تامل فتامل و کیف کان لیکن
اراده عین علم بنفع و داعی چنانکه خواجه نصیر الدین و جماعتی از متکلمین
بآن رفته اند در ممکن بچه وجه است چنانچه سابقا گذشت و همچنین تغایر اراده
بمیل عقب اعتقاد نفع زیرا که بسیار میشود که میل عقب اعتقاد نفع هست
و اراده نیست مثل میل بزنا و لواطه از برای کثیر الشهوه که متقی و متدین

باشد

باشد و از اینجا معلوم شد که اراده غیر از شوق نفسانی است چه در مثل
زنا و لواطه از برای متقی شوق هست و اراده نیست و ایضا شوق
متعلق بضدین میشود مثل اینکه شخصی شوق رفتن جانب شمال دارد بجهة
لقاء معشوق که در آنجانب است و شوق بجانب جنوب ایضا دارد
در همان آن بجهة تحصیل اموال کثیره که در آنجانب است بخلاف اراده که متعلق
بضدین نمیشود چنانچه بادنی تاملی ظاهر میشود و همچنین است شخصی که
شوق بکاری دارد و دیگری او را اجبار میکند بکار دیگر مثل اطفال که
شوق بلهو و لعب دارند و معلم ایشان را اجبار میکند بدرس خواندن
و شک نیست که درس خواندن فعل اختیاری است و بدون اراده
نمیشود پس در اینجا اراده هست بی شوق و ممکن است جواب از این کلام
اینکه در این مثله مذکوره شوق بالذات نیست اما بواسطه اراده شوق
بالعرض هست مثل کسیکه دوا بدطعم بنوشد بجهة حفظ صحت و تحقیق در این
مقام این است که انسان از آنکه مظهر اسم الله الجامع است و مرکب از بسایط
موجوده و مشاهده و نمونه از عالم غیر متناهی و معجون الهی است و مخلوق بیدین
کماهی و جامع مراتب کلیه و مجموعه ادوار و اکوانیه از عقل و نفس و جسم
فلکی و عنصری و روح حیوانی و نفس نباتی و غیرها چنانچه بعد از تطبیق آفاق

و النفس ظاهر میشود محل اشواق مختلفه متضاده و منزل سلاطین متعدده
مخالفة الرأی مثلا عشق سلطانست در غایت اقتدار و عظمت در ملک بدن
باجنود نامعدوده که از برای خود خواهشها دارد مخالف با خواهشهای سلطان
عقل که آنهم سلطانیست قوی در ملک بدن ضعیف و همچنین خشم و خیال
و حرارت و برودت و صحت و مرض و شهوت و غضب و غیرها هر یک سلطانی
هستند مخالف الرأی با دیگری چنانکه گفته اند شعر عقل عشق است نه
بازیچه کجا بر تابد ÷ بدو سلطان مخالف ده ویرانه و بعد از تحقیق این مطلب
رشیق رقیق پس بدانکه در حین تعارض شوقین اراده تابع شوق غالب است
مثل اینکه در حین غلبه شهوت در مکان خلوت و امکان دفع شهوت
بطریق لواطه و زنا سلطان شوق دفع شهوت معارضه میکند با سلطان شوق
حفظ ایمان و شریعت از برای متقی پس اگر سلطان شهوت غالب شد
اراده زنا و لواطه لازم است و اگر سلطان ایمان غالب آمد اراده ترک
ثابت و اگر احد شوقین بی معارض باشد امر ظاهر است مثل اینکه
شوق بزنا و لواطه باشد بدون شوق بحفظ ایمان چنانکه اتفاق
می افتد در منکر ادیان یا بالعکس مثل متقی که شوق بحفظ دین دارد
و شوق بدفع شهوت اصلا ندارد مثل عنین و مسکنه و اگر کودکانست

شعر

که شوق

که شوق غالب اصلا نیست و اراده هست مثل اطفال که شوق بدرس نخواندن
و اراده باین چیزها دارند جواب گوئیم مراد به شوق غالب اعم از بالذات
و بالعرض است و در ما نحن فیه شوق غالب بالذات نیست اما بالعرض هست
زیرا که بعد از ضرب معلم شوق بالعرض نسبت بدرس حاصل میشود حتی اینکه
این شوق بالعرض غالب است بر شوق بالذات بلهو و لعب و اگر شوق بالعرض
غالب نشد محال است اراده درس خواندن چنانکه مشاهده میشود در اشخاص
قوی النفس که شوق بالذات بچیزی مثل ندادن مال مثلا دارند و اگر کسی اشرار
صد هزار چوب زند شوق بالعرض بدادن مال بهم نمیرسانند و اراده
دادن نمیکنند بخلاف نفوس ضعیفه که بمجرد ضرب چوب شوق بالعرض بدادن
مال بهم میرسانند و اراده دادن میکنند پس از اینجا معلوم میشود که تا
شوق حاصل نشود در صورت عدم معارضه و تا غالب نشود بر شوق دیگر
در صورت معارضه اراده حاصل نخواهد شد و بعد از شناختن مراتب
مذکوره پس بدانکه اراده عبارتست از قصدی که حاصل شود عقیب شوق
مطلق یا شوق غالب اعم از اینکه شوق ذاتی باشد یا عرضی و تعبیر
اراده باین تقریر که مذکور شد خالی از مناقشات است که حکما و متکلمین
خصوصا متاخرین که از جمله آنها صدر الحکما ملا صدرا است وارد آورده اند

برهریک از عناصر اراده وقد ذکرت مراد ان الواجب علی طالب الحق ان ینظر
الی ما قال فان اکثرهم عن التحقیق قد ألوا والی التقلید قد مالوا حتی قالوا
ما قالوا ولم یبالوا اکثر المطالب ما طالوا هذا و بدانکه شوق عبارت از مطلق
میل است بحسب لغت و باصطلاح حکما میل نفسی است که حاصل بالفعل
نباشد و ممکن الحصول باشد و فرق بین عشق و شوق بحسب لغت این است
که شوق مطلق میل است و عشق میل مفرط و بحسب اصطلاح و عرف خاص
حکما و عرفا شوق میل نفسی است که موجود باشد از جهتی و مفقود
باشد از جهت دیگر و عشق میل نفسی است که موجود باشد نه مفقود
و بعضی عشق را اعم از وجود معشوق و فقدان او گرفته اند و شوق را مختص بصورت
فقد محبوب داشته و هر کدام باشد عشق محض بجواهر عقلیه است که عین
فعلیه و اعداد اند و بری از قوه و استعداد و مادون جواهر عقلیه از نفوس
فلکیه و انسانیه صاحب عشق و شوق هر دو اند چه مطلوب ایشان
مفقود من جمیع الوجوه نیست تا شوق باشد و موجود من جمیع الوجوه
ایضا نیست تا عشق باشد بلکه موجود من جهة است و مفقود من جهة
اخری مثل اینکه معشوق موجود در خیال است و معدوم در خارج باز هم
مفقود است من جهة اخری زیرا که موجود است من حیث اللقاء الحسی و الرؤیة

الحسی و مفقود است من حیث اللقاء المعنوی الحقیقی والرؤیة العینی الوقتی و
همچنین و ثمرش این است که عاشق هرچند نزدیکتر میشود بمعشوق شوقش
زیادتر میشود و از وصال حسی ظاهری که حظ وصال نیست قناعت نمیکند و
طالب وصال حقیقی است چنانکه گفته اند شعر اعانقه والنفس بعد
مشوقة الیه وهل بعد العناق تدانیا ۰ والثم فاه کی تموت
حرارتی ۰ فیشتد ما القی من الهیمان ۰ کان فؤادی لیس یشفی
غلیله ۰ سوی ان یری الروحان یمتزجان ۰ و بنابرین اطلاق
شوق بر خدا نا روا است و اما نه در اینها اطلاق عشق بر و پس بحسب حقیقت
و معنی اصطلاحی جایز است و لکن بحسب شرع محل اشکال است زیرا که اسماء
الله توقیفی اند و در شرع وارد نشده است اطلاق لفظ عشق بر خدا
و اقوی نزد حقیر این است که اسماء الله توقیفی نیست چنانچه استاد ما علیه الرحمة
المتوالیه و من علیه استاد ما فی العلوم الشرعیه آقا سید محمد رحمه الله
صاحب مناهل و مفاتیح الاصول بآن رفته است و ذکر دلیل از جانبین و تحقیق
حق درین باعث طول کتاب و موجب کلال اصحاب است و اختصار اولی
در هر باب بر فرض توقیفی بودن اسماء الله و تسلیم کبری صغری ممنوع است
زیرا که اطلاق عشق بر خدا در بعض احادیث وارد شده است و از جمله

انما حدیث مشهور بحدیث قدسی است من طلبنی وجدنی الی ان
قال ومن وجدنی عشقنی ومن عشقنی عشقته الی آخر الحدیث وتوهم
اینکه عشق مطلقاً مذموم است باطل است زیرا که وجه مذمومیت یا بنا بر توفیق بین
استناد الادلة است و یا انحصار مدلول عشق بمیل بصورت حسنه بلحاظ نکاح و یا
بجهت وارد شدن احادیث بمذمت عشق است از غیر تقیید بمتعلق و
کل این وجوه مردود اند اما وجه اول پس تفصیل سابقاً گذشت
و اما وجه ثانی پس بجهت اینکه مدلول عشق منحصر نیست بمیل بانسان چه جای
آنکه مخصوص باشد بمیل بامارده و نسوان و شاهد بر این آنکه حکما عشق را
ساری میدانند در جمیع موجودات حتی نباتات و جمادات و شک نیست
که معشوق جماد و نبات امارده و نسوان نیست پس مدلول عشق میل مفرط است
اعم از اینکه متعلق بانسان باشد و یا بباغ و بستان و مذموم بودن قسم خاص
از عشق که متعلق بامارده باشد مستلزم مذمومیة عشق فی ذاته نیست
چنانکه رحمت فی ذاته صفت مستحسنه است و اگر تعلق بکافر و یا ظالم بگیرد
مذموم است پس عشق اگر متعلق بامارده باشد مذموم است و اگر متعلق
بائمه صلوات الله و سلامه علیهم باشد ممدوح است بلکه فی نفسه قطع
نظر از وجوه اعتبار که صفت مستحسنه است مثل علم سواء کان حسنة ذاتا

او بالصفات

او بالصفات الازمة و اما وجه ثالث پس بجهت اینکه معلوم نیست
منع و مذمت از پس حرمت مطلقاً اعم از اینکه بحلال باشد یا حرام
و بر فرض ثبوت منع و مذمت مطلقاً اطلاق منصرف بفرد شایع است که عشق
متعلق بحیوان محرم باشد نه مطلق عشق در غیر مورد که حرمت آن از
شرع رسیده است مذموم نیست و از کتاب و سنت و اجماع و نقل هیچیک
حرمت آن فهمیده نمیشود و مکرر اینکه گفته شود لفظ عشق اگرچه در لغت
بمعنی محبت مفرطه است اما در عرف عام عبارت از محبت مفرطه است که متعلق
بامارده و نسوان باشد بلحاظ شهوت نه بلحاظ غضب و نه مطلق انسان
چنانکه اگر کسی عالمی را بسیار بسیار دوست بدارد نمیگویند فلان
عاشق فلان عالم است بلکه میگویند محب و دوست او است بنا بر این مطلق عشق
مذموم خواهد بود چنانکه شیخ احمد احسائی بآن رفته است و در این تامل است
زیرا که اگر کسی چنان مفرط در میل عالم فاضل غیر امرد باشد که وقتیکه
او قرار نگیرد و طعام و شراب نخورد و مجنون وار رفتار کند البته در عرف
عام میگویند که فلان عاشق فلان است بقیة الکلام فی الشوق اللطیف
والعشق العفیف الذی یتبعه البکاء والمرثاة والکلام فیه خارج عن المقام

و تحقیق موجب طول المرام و اگر کسی گوید عشق محرم معذور نیست زیرا که عشق
امر اختیاری نیست تا متعلق نهی واقع شود جواب گوییم معذور نبود بلکه
معذور است و ایجاب باختیار منافی اختیار نیست یعنی که اگر عمدا با محرم
نگاه کند و عاشق شود او را این عشق حرام است زیرا که مکلف ایجاد حرام
کرده است باختیار خود که نگاه کردن با محرم باشد و این حرام سبب حرام دیگر
شده که عشق باشد پس عشق اگر چه امر اختیاری نیست اما چون مکلف او را
باختیار خود ایجاد کرده است مسبب هم معذور بواسطه سبب است و متعلق
تکلیف و اگر کسی گوید این دلیل در وقتی تمام میشود که عمدا مکلف با محرم
نگاه کند اما اگر سهوا باشد یا آنکه بخیال جواز بغیر شهوت نگاه کند و اتفاقا
عشق حاصل شود این دلیل تمام نیست جواب گوییم درین صورت نفس میل که امر
قلبی است معلوم نیست حرام باشد بلکه عمل بمقتضای آن حرام است یعنی
که اگر اتفاقا عشق با محرم حاصل شد سعی کردن در تحصیل معشوق
و خود را واداشتن بر آن و جستن اسباب وصول و غیرها حرام است زیرا که
اینها امر مقدور است اما نفس میل قلبی که آن امر اضطراری است
پس حرام نیست و الا لازم می آید تکلیف بما لایطاق مگر اینکه گفته
شود ممکن بود سلب عشق و رفع محبت بنا برین فرض نفس میل ایضا

حرام خواهد بود مثل عمل بمقتضای آن و لیکن امکان رفع عشق محل
تامل است زیرا که عشق مثل هم و غم است بلکه بالاتر و همچنانکه رفع هم
و غم باختیار نمیشود چه شخص هر قدر سعی میکند که خود را از فکر غم بیرون
ببرد نمیتواند و غم زایل نمیشود مگر وقتی که خدا بخواهد پس همچنین عشق
عشق ایضا باختیار زایل نمیشود اما منع ذلک گاهی اتفاق می افتد
که باختیار ممکن باشد رفع عشق در اول وقت و واجب است سلب عشق
اما کلام در اطلاق بر خدا پس احوط عدم جواز اطلاق است زیرا که در
هیچ آیه و حدیثی اطلاق عشق بر ائمه هدی نشده است چه جای آنکه
بخدا اطلاق شود و از اینجا میتوان استشمام کرد که معنی عشق در عرف
عرب منحصر است بمیل بصورت حسنه بلحاظ شهوت چنانکه زمخشری تصریح کرده است
و لیکن این کلام خلاف تحقیق است چه عشق عفیف لطیف قطعا عشق است
و منظور در او اصلا رفع شهوت نیست بلکه قطع شهوت است چنانچه بر ارباب
ذوق ظاهر است فتامل و احتیاط این است که اسناد الله اگر چه توفیقی نشد
بغیر آنکه بسابقا گذشت اما مخالف و مسئله چون مشهور علماء رضوان الله
علیهم اند پس احتیاط در عدم اطلاق لفظ عشق است بر خدا از جهت بیرون
رفتن از شبهه خلاف علاوه اینکه محل نزاع در معنی است که قطعا

خالی از نقص باشد مثل واجب الوجود که صفت کامله غیر ناقصه است و در شرع
اصلا بر خدا اطلاق نشده است و با وجود این جمیع علماء آن را بر خدا
اطلاق میکنند چه رخصت شارع اما مثل لفظ عشق پس معلوم نیست که مفهم
باشد پس بجهة اینکه شاید متضمن باشد مدلول او میل بصورت حسنه بلحاظ
نکاح و عشق باین معنی بر خدا محال است و اگر کسی گوید سابقا ثابت
شد بطلان این معنی جواب گوئیم بطلان این معنی بدلیل قطعی ثابت نشد تا آنکه
احتمال خلاف او راه نیابد بلکه بدلیل ظنی ثابت شد که محتمل خلاف است
پس لفظ عشق خالی از نقص نشد یقینا بلکه بدلیل ظنا و محل نزاع در توقیفی
بودن اسماء الله و عدم آن در اسمائی است که یقینا خالی از نقص باشند مثل
واجب الوجود اما اسماء صفاتی که احتمال نقص را در آنها میرود اگرچه احتمال مرجوح
باشد پس اطلاق آنها بر خدا جایز نیست هرچند اسماء الله را توقیفی
ندانیم چنانکه ظاهر شد و ایضا اطلاق لفظ محبت در کتاب و سنت
بسیار است و از لفظ عشق عین و اثری در هیچ آیه و خبری نیست و
اعراض حکیم از لفظ عشق با وجود دیگر اعلا و اولی است از محبت
قرینه است بر وجود نقص و عیب در اطلاق عشق بر خدا بخلاف مثل
واجب الوجود که اگرچه اطلاق بر خدا اوند در هیچ آیه و خبر نشده است

اما در مقابل لفظ مترادفی نداریم که آن اطلاق بر خدا شده باشد مثل
عشق و محبت و این مثل آنست که شخص حکیم صاحب سلیقه در مائده حاضر
شود که انواع خورشها در آن جمع باشد و مع ذلک آن شخص هیچیک را
تناول نکند و اقتصار کند بهمان نان خالی پس هر عاقلی می فهمد که در این
خورشها یک عیبی بوده است که شخص حکیم از آنها اعراض کرده و متوجه نان خالی
شده و آن حکیم اقتصار بر آن کرده پس اطلاق واجب الوجود بر مبدء کل
موجود جایز است و اطلاق عشق غیر جایز چنانچه ظاهر شد و در ضمن مثال
و اگر بندرت تنها یک حدیث استعمال لفظ عشق شده باشد اولا صحت حدیث
معلوم نیست و اگر هم صحیح باشد کالعدم است فتأمل و ایضا محتمل است که
لفظ عشق بحسب لغة موضوع باشد از برای محبت مفرطه عاریه که از شأن
او عشق نباشد مثل بخل که اطلاق بر خدا نمیشود از جهة آنکه در لغة موضوع
از برای ذات موصوف بسخاوت است که از شأن او بخل باشد و چون
شأن خدا بخل نیست لهذا اطلاق بر او نمیشود و همچنین عاشق موضوع است
در اصل از برای ذات موصوف بوصف عنوانی میل مفرطه که از شأن
او میل نباشد و این احتمال اگرچه مخالف اصول است اما موافق اعتبار است
بملاحظه عدم اطلاق لفظ عشق در کلام ائمه علیهم السلام و کیف کان

احوط عدم اطلاق لفظ عشق است بر خدا باقی ماند کلام در چند چیز اول اینکه
آیا اطلاق ماضی و مضارع نسبت بخدا الکفایه میکند در صدق مشتق یا آنکه مشتق
بخصوصه باید برسد و این مثل آنکه شرع فعل ماضی استعمال شده است نسبت
بخدا و مانند چنانچه در قرآن مجید وارد شده است که شرع لکم فی الدین
ما وصی الی آخر اما شارع اطلاق نشده است دوم اینکه عدم جواز اطلاق
اسماء و صفات که از شرع نرسیده است مخصوص بموجب محض است مثل الله بخی
او عاشق یا اعم از موجب محض و موهم وله است مثل الله لا سخی او لا عاشق
ثالث اینکه عدم جواز اطلاق آیا منحصر است باطلاق صریح یا اعم از صریح
غیر صریح است مثل انا عاشق لله او معشوق یعنی من عاشق خدا هستم
یا معشوق او که لازم اول معشوق بودن خداست و لازم ثانی عاشق بودن
و حق اینست که تحقیق در این قائلین بتوقیفیه اسماء الله در الازم است و
چون بنای ما بر عدم توقیفیه است دیگر احتیاج باین دقت نیست و
هر که توقیفی میداند تحقیق میکند اما کلام در مقام ثانی پس تحقیق در آن
محتاج بذکر مقدمات چند است که ذکر آنها بعد از مسئله جبر و تفویض
مذکور شد و شبهه که بر قدم اراده و حدوث آن لازم آید بقدر الوسع
والطاقة والقوة والاستطاعة مندفع شد و اجمال کلام اینست که

اگر اراده عین علم باصلح باشد چنانچه حکماء و بعضی متکلمین بآن قائل
شده اند لامحاله قدیم خواهد بود و عین ذات مثل علم و اگر غیر علم
باصلح باشد احتمال قدم و حدوث هر دو میسر و در هر یک از
حدوث و قدم اشکالات و شبهات معضله وارد است که مذکور
شد سابقا و آنچه از احادیث ائمه انام صلوات الله علیهم ما دام
اللیالی والایام مستفاد میشود حدوث اراده است و بعضی آن از صفات
افعال است از صفات ذات ذوالجلال و حکماء با جمعی از متکلمین دیگر که از
جمله آنها خواجه نصیر علیه الرحمه است بآن رفته اند که اراده قدیم است
و عین ذات و حق اینست که اراده بعینها مثل علم است منقسم میشود بدو قسم
میشود و دوم و تعلق اول قدیم است و ثانی حادث و بعضی کاره را از
صفات ثبوتیه شمرده اند و حق این است که خدا اراده است یا بعینی که
اراده بخیرات متعلق است و کراهه متعلق بشر چهارم از جمله صفات
ثبوتیه حیات است و آن بحسب اصطلاح قوه است که مبدء حس و حرکه اراده
باشد و حیات باین معنی بر خداوند عالم ممتنع و قبیح است و بعضی
علماء گفته اند که هر صفتی که اطلاق بر خدا در شرع شده است
معنی حقیقی آن متعذر است که اطلاق شود بر خدا حمل میکنیم او را

بر معنی مجازی مثل رحمن که در لغت بمعنی رقیق القلب است و اطلاق آن حقیقة
بر خدا جایز نیست چه از برای خدا اطلاق بلیغ است پس از باب توسع و قاعده
خذ الغایات واترك المبادی حمل میکنیم رحمت را با انعطاف و تحنن
و همچنین در لفظ حیات زیرا که بعد از ثبوت اطلاق این حرف بر خدا لابد
حمل باید کرد حیوة را بر لوازم و آثار حیوة که عبارت از ادراک و قصد
افعال بر وجه مصلحت و صواب باشد و این طریقه مدار و معتمد علماء متکلمین امامیه است
چنانچه همین کلام را در سمع و بصر و تکلم نیز گفته اند و تحقیق مقام این است که
حیوة مشترک معنوی است میان حیوة حیوانیه و حیاة عقلانیه و حیوة ربانیه چنانچه
علم و قدرة و سایر صفات ایضا مشترکند بین واجب و ممکن اخس
و اعلا و وسط زیرا که علم واجب تعالی علم در مرتبه وجود است و علم عقل
اول علم ممکن اعلا است و علم نفس مجرده علم ممکن وسط و علم نفس مجاوره
ابدان مادیه علم ممکن ادنی و همچنین قدرة و اراده و غیرها پس حیوة
موضوع است از برای مبدء ادراک و افعال اعم از اینکه مبدء متحد
و مختلف باشد که یکی مبدء ادراک باشد و دیگری مبدء تحریک یا
مبدء ادراک و فعل واحد باشد پس اگر ادراک حسی و فعل
مباشرة و زمانی باشد آنرا حیوة گویند و اگر ادراک تعقلی باشد

و فعل

و فعل غیر زمانی و مباشرة آنرا حیوة عقلانیه نامند مثل عقول مفارقه که ابدا
حیوة میکنند چه مباشرت مبدء ادراک و قصد و فعل هر دو هستند
اما مبدء متعدد است در آنجا چون بسیط حرف نیست و اگر مبدء ادراک
بعینه مبدء فعل باشد چنانکه در واجب الوجود است آنرا حیوة ربانیه
گویند و اگر کسی گوید حی مثل عالم نیست که موضوع از برای ذات موصوف
بعلم باشد و چنانکه لکنا بلکه حی موضوع از برای ذات حیوان موصوف
حیوة است چنانکه ظاهر است و شاهد بر این اینکه ملک حیوان ناطق نیست و بنا
برین لازم می آید ملک و جواهر مجرده ملکه و واجب تعالی همه حیوان باشند
و این ظاهر البطلان است جواب میگوییم اشتراک معنوی بحسب معنی و بطور است
و الانطباق بطه منطقیین که ماخوذ از اصطلاحات لغویه و عرفیه است مشترک
معنوی نیست بلکه حقیقت است در حیوة حیوانیه و مجاز است در عقلانیه و ربانیه
و توضیح این است که حیوة در حیوان مبدء فعل است بواسطه اسباب و علل
مدرکه و محرکه چنانکه اگر خواسته باشد نقشی کند اولا احتیاج بعلم تصوری است
که از او تعبیر میکنند و این علة فرع شوق است و آن علة اراده و آن علة
تحریک قوة محرکه و آن علة تحریک اعضاء و تحریک اعضاء علة تحریک
آلات نقش مانند خارجیه مثل قلم و فرجار و آن علة تحریک ماده خارجیه مثل لوح

مثلا بخلاف مثل عقول مفارقه که نفس داعی و شوق کفایه میکند در صدور
فعل ورا نها بلا ماده و مده چنانکه هر فاعل قوی السلطان شدید الاثر باین
طور است مثل اینکه وهم شدید ایجاد صور موحشه میکند در خارج بخلاف
وهم ضعیف و تحقیق این در مقامش خواهد آمد پس حیوة عقول اقوی و اکد است
از حیوة حیوان و حیوة واجب الوجود نسبت بعقل مثل حیوة عقل است نسبت
بحیوان بلکه فوق آن بما لا یتناهی پس بنا برین حیوة واجب شد و اکد از
جمیع است بلکه نفس حیوة است حقیقة نه حی و از جهة این وارد است در حدیث
که واهب الحیوة و مقدر الموت و معطی حیوة الشیء دارای حیوة است علی نحو
اشرف و اعلا چنانچه نفس وجود است موجود و اطلاق حی و عالم و
موجود از باب ثبوت شیء از برای نفس است نه ثبوت شیء از برای غیر و
مخالفه قانون لغه و عرف معلوم نیست علاوه اینکه موافقه قانون
لغه و براهین عقلیه شرط نیست پس از این تحقیق رشیق مسایل مشکله چند
ظاهر شد اول اینکه مرجع جمیع صفات بصفه واحده است بجهة اینکه داعی
و شوق عین اراده است و اراده عین حیوة و حیوة عین فعل و همچنین
تا آخر صفات و ثانی اینکه مرجع جمیع اضافات ایضا باضافه واحده است
باین معنی که نسبة ذات باشیاء باضافه عالمیة و معلومیة بعینه نسبة ذات است

باشیا

باشیا باضافه قادریة و مقدوریة و خالقیة و مخلوقیة و ثالث از خلاصه
این است که صفات متعدده و اضافات متکثره در میان نیست و مرجع جمیع
صفات و اضافات بصفه واحده و اضافه واحده منتهی است و ثالث اینکه
صفات واجب تعالی عین ذات شد بتقریبی که ظاهر شد و رابع اینکه واجب تعالی
فاعل بالعرض نیست چنانکه مسئله است مشهوره و معنونه و خامس اینکه
فاعلیة واجب تعالی بالعنایه است نه بالجبر و نه بالقسر و نه بالطبع و نه بالاراده
المتعارفه و نه بالرضا و نه بالتجلی و معنی فاعل بالعنایه آنست که مجرد علم
فاعل بنظام اتم اشرف کفایه میکند در صدور فعل و علم نفس اراده است
و اراده نفس ایجاد کما قال الله تعالی انما امره اذا اراد شیئا
ان یقول له کن فیکون و محتاج بعلل ناقصه و اسباب حادثه
نیست ثم ان هذا التحقیق وان کان دقیقا الا ان لنا کلاما لعلنا نشیر الیه
فیما بعد بعون الله الملک الفرد و قد اشیر الیه سابقا اجمالا و بدانکه خواجه
نصیر علیه رحمة الله المعین دلیلی ذکر کرده است از برای اثبات صفت حیات
که عقلا وصف کردند خدا را بطرف اعلا و اشرف از نقیض و چون
حیوة اشرف از موت است و خدا عالم و قادر است و علم و قدرة بدون
حیوة ممکن نیست پس باید خدا حی باشد و این دلیل ناتمام است زیرا

که طرف نقیض که اعلا و اشرف باشد لازم نیست که واجب تعالی بآن
موصوف باشد چنانکه حرکت و سکون طرفه نقیضند و حرکت اشرف از
سکون است و مع ذلک واجب تعالی موصوف بحرکت نیست همچنین است
سفید و غیر ذلک و کلام او که فرمود علم و قدرت بدون حیوة نمیشود ممنوع است
زیرا که مرجع آن باستقرا است و برهان بر این مدعی نیست و استقرا حجت
نیست مگر آنکه استقرا تام باشد و قیاس معتبر و آن معلوم نیست پس راه واضح
در اثبات صفت حیوة این است که حیوة صفت سابق کمال مطلق است از برای
موجود بما هو موجود لازم الثبوت است از برای واجب پس حیوة از برای
واجب ثابت است و کلام درین برهان زاید باعث طول میشود و حق
این است که اثبات حیوة بعد از اثبات اراده غیر محتاج بدلیل است چه
اراده لازم دارد حیوة را و وجه لزوم واضح و ظاهر است بحث ششم
از صفات ثبوتیه سمیع و بصیر است و موصوف بودن خداوند قدیر باین
دو صفت ضروری مذهب و دین است و منکر آن کافر لعین و کلام در معنی
سمیع و بصیر است که خداوند قدیر چه بعضی سمع را عبارت از علم بمسموعات
و بصر را عبارت از ادراک مبصرات میدانند و سمع و بصر را باین معنی داخل
تحت صفت علم نه در صفت علیحده و بعضی دیگر سمع و بصر را عبارت از مطلق

علم

علم نمیدانند بلکه میگویند بنحویکه ما علم بمسموعات و مبصرات داریم حق تعالی
بهمین طور علم بآنها دارد اما ما این علم را بواسطه گوش و چشم داریم و او
بی چشم و گوش این علم دارد و حق این است که سمع و بصر غیر از علم اند و دو صفت
علیحده است اما لیکن برین ایراد وارد می آید که علم بمسموعات و مبصرات جزئیه
شخصیه منحصر است بآلات و قوی جسمانیه زیرا که عقل و نفس مجرده مدرک
کلیات مجرده از ماده و مدرک اند نه جزئیات محفوفه بعوارض خارجیه
چنانچه مشهور و مسلم است نزد حکما و علما و بنابرین اگر قایل شویم
که واجب تعالی العیاذ بالله مدرک مسموعات و مبصرات است بواسطه قوة
باصره و سامعه است غلط و کفر است تعالی الله عما یقول الکافرون و اگر
قایل شویم که ادراک آنها بی آلات جسمیه و قوه بدنیه میکند لازم می آید که عقل
ایضا مدرک جزئیات باشد زیرا که واجب تعالی اعلا است از عقل و نسبت
عقل باو مثل نسبت حس بعقل است و بعد از آن که واجب الوجود با آن بساطت
و وحدت ادراک جزئیات نماید عقل بطریق اولی مدرک خواهد بود
و این خلاف قوانین حکمیه و براهین عقلیه است و از جهت همین اشکال
حکمای عظام انکار کردند علم خدا را بجزئیات و قایل شدند بانکه علم خدا
بجزئیات بوجه کلی است نه بوجه جزئی و ممکن است جواب بانکه

صورت خارجیه مادیه مدرک بالعرض است و مدرک بالذات از برای عقل
صورت عقلانیه است و از برای واجب تعالی مدرک بالذات صورت ربانیه
الهیه است و صورت عقلانیه و صورت خارجیه مدرک بالعرض و این جواب در
غایه متانت است نزد ارباب فطانت بنهایه مخالفت با طریقه حکماء دارد
چه لازم این جواب این است که عقل مدرک جزئیات است بی واسطه آلات
و این خارق قاعده مسلمه نزد حکماء است زیرا که حکماء مناط جزئیه را نحو ملاحظه
و تصور میدانند و سبیل ادراک جزئیات را منحصر بحواس و از این تحقیق
چنان مستفاد میشود که مناط جزئیه نحو وجود خاص است نه ملاحظه خاصه
و صورت اصلیه باقیه عند الله بمنزله نور چراغ است و صور دیگر مثل
فانوس و شک نیست که ضوء حقیقة بالذات از چراغ است و فانوس صاحب
ضوء بالعرض و احتیاج چراغ بفانوس از جهه ضعف نور است چه مشعل
محتاج بفانوس نیست پس واجب تعالی که در غایه قوه و شده است و
نور الانوار در ادراک صور کلیه و جزئیه محتاج بفانوس آلات نیست بر
خلاف نفوس ضعیفه که در ادراک صور کلیه غیر محتاج اند اما در ادراک
صور جزئیه محتاج بفانوس آلات جسمانیه و قوی بدنیه اند و صوره جزئیه
من حیث انها وجود خاص صلاحیه از برای مدرکیه نفوس ضعیفه ندارد مگر

در ضمن

در ضمن فانوس صور نگانه خارجیه مادیه هذا و ممکن است تاویل کلام حکماء
بنحویکه موافق شود باین تحقیق و حمل کرده شود قول ایشان که میگویند
عقل مدرک جزئیات نیست مگر بواسطه آلات باینکه عقل مدرک
مطلق جزئیات نیست مگر بواسطه آلات یعنی که عقل مدرک نیست جزئیات
خارجیه را من حیث انها محفوفه بالعوارض الخارجیه الا بتوسط الالات
جسمانیه و قوی بدنیه پس توفیق بین کلامین ثابت شد و من ذلک کلمه
در این تحقیق کلامی است که در مسئله کلام اشاره بآن خواهد شد و از
ظاهر شد که ابصار بخروج شعاع بشکل مخروط از عین و وقوع آن
بر مرئی چنانکه ریاضیین بآن رفته اند نیست و همچنین بانطباع صوره مرئی
در جلیدیه چنانکه طبیعیین و شیخ الرئیس ابو علی سینا بآن قائل شده اند
ایضا نیست و همچنین بطریق شیخ مقتول و حکیم مقتول که میگویند
نفس بواسطه بدن و وضع محاذات بالنسبه بصور خارجیه مادیه با تحقق
جمیع شرایط حاصل میشود از برای او علم اشراقی حضوری بصور
اشیاء ایضا نیست زیرا که اگر ابصار باین طریق باشد لازم می آید
که عقل و واجب تعالی ادراک مبصرات اصلا نکنند و قائل بلکه
حقیقه ابصار بنحوی است که صاحب اسفار تحقیق نموده بمکانی که ذکر شد

حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورا مثالية حاضرة عندها في عالم
التمثيل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشئ
للفعل الى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل للكمال الى ذلك الكمال
وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة العضوية والى وجود القوة
الطبيعية ووضع خاص بينهما وعدم حاجز بينهما وغير ذلك من الشرائط
والا تحقق الابصار في حالة النوم ونحوه بل تلك لاجل ان النفس في
اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية
وكذا في ادراكاتها فكان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت
اليه في الوجود فكذلك ادراكه البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت
اليه في الابصار فكما ان لها ان تستغني عن هذا البدن الطبيعي عند استكمالها
جزءا من الاستكمال فكذلك لها ايضا في ان يدرك الاشياء
ادراكا خياليا بصريا او نحوه وتستغني عن هذه الاعضاء والاجسام
وبالجملة فقد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحه كما سيجي ذكره في باب
علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفا ذا قلب ذكي ان
الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا
لكونه علة للصورة المبصرة لا قابلة اياها فاذا ثبت ذلك من ان النفس

المجردة

المجردة من عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية بمبصر الخاص الذي هو عين
ذاتها فعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود لا يوجب
تجسما ولا انفعالا وتغيرا او هو كمال وفقده نقص فالواجب جل ذكره
اولى بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين
الناس ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء
الواصل الى عضو عصبي في باطنه عصب مفروش تؤثر فيه وصول الهواء
المتموج فتنفعل منه النفس فيه بالاصوات والحروف والكلمات وتدركها
كما قرروه واثبتوه وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك
في حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد اليها
بنفسه وسمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقي
ومما يدل ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعية او جسم كهواء ان الانسان
ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويتاثر فيه تاثيرا
عظيما ليس باقل من تاثير الصوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة
اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب
انتهى وهو اينكه بنابر تحقيق سابق لازم است كه اطلاق شام وذائق
ولامس بر خدا جايز باشد وحال آنكه اطلاق نشده است در شرع

باطل است زیرا که منع شرعی منافی جواز عقلی نیست چنانچه ظاهر و بدیهی است
و کسی که اسماء الله را توقیفی میداند لازم کلام او جواز بل اطلاق است
و ظاهر این است که بعد از ورود سمیع و بصیر در شرع اطلاق شام و لامس
هم جایز باشد ولیکن احتیاط در ترک اطلاق است چنانچه سابقاً
گذشت **هفتم** از صفات ثبوتیه متکلم است بدانکه اطلاق متکلم بر حضرت
عالم متفق علیه کل امم است و نزاع در معنی آنست که آیا من اوجد الکلام است
چنانچه امامیه و معتزله میگویند یا من قام به الکلام چنانچه اشاعره بآن
رفته اند و کلام هم بدو معنی اطلاق میشود یکی نفس تکلم که معنی مصدری است و
دیگری ما یتکلم به الانسان که عبارت از الفاظ موجوده مصوته است چنانچه
میگویند تکلمت کلاماً یا بکلام حسن و قبیح که کلام اول بمعنی نفس تکلم مصدری است و
کلام ثانی بمعنی ما یتکلم به الانسان و ثمره فرق بین معنیین بنظر فرق بین معنی
مصدری و اسم مصدر است و تحقیق در اینکه کلام حقیقة در هر دو معنی است
یا در احدهما خارج از وضع کتاب است و ظاهر حقیقة بودن است در معنی ثانی
و بنا برین پس متکلم میشود بمعنی ذات ثبت له وصف التکلم باشد
بمعنی ذاتی که ثابت است از برای او ایجاد حروف مصوته و تلفظ بطریق
قیام فعل بفاعل قیاماً صدوریاً نه بطریق قیام فعل بفاعل و قیام عرض

بموضوع

بموضوع عروضیاً تحققیاً چنانکه محرک ذات ثبت له التحریک و قایم
الحرکة است قیاماً صدوریاً و تحقیق آنست که جمیع اعراض دو جهة دارند
جهة بسوی فاعل موجد و جهة بسوی موضوع و قابل عرض و بهر دو حال است
بطریق اختصاص ناعت و لیکن جهة حلول مختلف است مثلا حرکة عرض است که
صدور آن از فاعل محرک است و باین لحاظ قایم بمحرک است قیاماً صدوریاً
و حال در او ایضاً چنانکه میگوید محرک و چون قیام حرکة بدون موضوع
که قابل آن باشد محال است چه عرض لا محاله محتاج بموضوع است زیاده
بر احتیاج بفاعل و جاعل زیرا که همین مناط فرق بین جوهر و عرض است
والا جوهر ممکن ایضاً در وجود و صدور محتاج بفاعل و جاعل قطعاً است
جوهر پس از این احتیاج احتیاج دیگر ندارد و نظر بنحوه وجود خود و عرض زیاده
از این احتیاج که قدر مشترک بین جوهر و عرض است احتیاج دیگر هم دارد
که محض بادت و آن احتیاج بموضوع است در تحقق و قوام نظر بضعف وجود
پس حرکة زیاده بر احتیاج بفاعل احتیاج بموضوع که آن محل
متقوم بنفس است ایضاً دارد که عبارة از جسم متحرک باشد و بنا بر این
حرکة بمعنی وصف عنوانی متحرکیة منسوب بفاعل و جاعل است و بمعنی
وصف عنوانی متحرکیة متحرکیت بقابل و موضوع و همچنین کسر که بمعنی

شکستن است لا محاله محتاج بکاسر است در صدور و در تحقق و قوام محتاج
بجسم قابل انکسار که بلحاظ اول کاسر اطلاق میشود برو و بلحاظ ثانی
منکسر پس تکلم ایضا عرض است در صدور محتاج بجاعل و فاعل که
باین لحاظ متکلم برو اطلاق میشود یعنی ایجاد کننده الفاظ و صوت
و چون عرض لا محاله محتاج بموضوع است در تحقق پس باید موضوع از
برای تکلم باشد و ظاهرا موضوع آن هوا است که خارج میشود از
جوف متکلم بوضع و محاذات خاص که آن را قابل تکلم میگویند
لفظ خاصی مخصوص قابل تنها بنظر حقیر نمی آید مثل متحرک و منکسر مثلا
و امر در این سهل است بعد از ظهور مطلب و باعتبار مجموع قابل
و فاعل اطلاق متکلم بر شخص میشود چه نفس ناطقه اش موجد تکلم است
و هوا خارج از جوف او با وضع خاص موضوع و قابل است و
محتاج بفاعل مباین نیست و فاعل منفرد را معلوم نیست که موصوف
بتکلم باشد چنانچه اگر شخصی ایجاد کلام در غیر خود مثل جماد کند آن
شخص را متکلم نمیگویند با آنکه موجد کلام است و آن جماد را
متکلم میگویند با آنکه موضوع کلام است و بعد از تمهید این مقدمه میگویم
متکلم یعنی ذات قائم بالتکلم قیاما صدوریا فاعلیا است نه من

قام

قام به التکلم قیاما تحقیقیا قابلیا و اگر یعنی ذات قائم به الکلام باشد پس اگر
مراد بکلام معنی اول است که تکلم باشد تفاوت در میان نخواهد بود چنانچه
ظاهر است و اگر کلام بمعنی ثانی باشد که ما یتکلم به الالفاظ باشد
تفاوت حاصل خواهد شد و معنی متکلم ذات قائم به الکلام خواهد بود نه تکلم
و ظاهر این است که این اطلاق بر سبیل حقیقت نیست و قیام کلام به متکلم به
واسطه تکلم است چنانکه محرک معنی آن ذات ثبت له التحریک است نه
ذات ثبت له الحرکة و حجر که بواسطه تحریک که فعل است متحرک شده فاعل حرکت نیست
و همچنین بنا بمعنی آثار بنا مسمی شده به بنا است بواسطه فعل بنا که حرکت ایجاد
و مفرقه بین فعل و اثر ظاهر است بر اهل نظر پس بنا بر این کلام بمنزله حرکة و بنای
آثاری است و تکلم بمنزله تحریک و بنای فعلی و ایجادی و همچنانکه بنا بمعنی ذات
ثبت له فعل البناء است نه آثار البناء همچنین متکلم یعنی ذات قائم به التکلم است
نه کلام بعنایة بواسطه تکلم میتوان گفت که متکلم من قام به الکلام است
اگر گوئی کلام در حینی که خارج میشود از جوف متکلم موسوم بکلام است
و بعد از آن کلام نیست حقیقة بلکه مجازا و صورة کلام است و حقیقة نقش
و کتابة است جواب گوئیم هر چه باشد کلام غیر از تکلم است چنانچه
ظاهر شد و بعد از این تحقیق پس اطلاق متکلم بر خداوند عالم اگر

بمعنی ذات ثبت له قدرة التکلم است وان لم یتکلم بالفعل پس مرجع
صفة تکلم بقدرة است واثبات احد هما معنی از دیگر واگر بمعنی ذات قام
به التکلم بالفعل است یعنی ایجاد حروف واصوات پس شک نیست که
تکلم دو جهة دارد تفصیلیکه سابقا معلوم شد واز جهة صدور تکلم از
واجب تعالی متکلم است ولیکن همین یک جهة کفایة نمیکند در صدق
تکلم بلکه باید تکلم قایم بموضوع باشد وموضوع اگر همان واجب تعالی است
باطل است چه بودن واجب محل وموضوع از برای اعراض فاسد است
واگر شیی دیگر است مثل هوا مثلا وشجره طور چنانکه بین امامیه ومعتزله
مشهور است آنهم بدستور چه شرط اسناد تکلم بسوی فاعل آنست
که مباین نباشد با موضوع در وجود ونحو علاقه وارتباط با موضوع
قابل داشته باشد چنانکه نفس ناطقه مجاور بدن موجد تکلم است
وآن تکلم قایم بهوا خارج از جوف متکلم است واگر زید ایجاد تکلم
در سنگ یا چوب نماید که مباین با فاعل موجد است وعلاقه وارتباط
بین ایشان نیست زید را متکلم نمیگویند بلکه آن سنگ وچوب را متکلم
می نامند واگر واجب تعالی در حین ایجاد کلام نحو ارتباط وعلاقه بهوا و
شجره طور بهم میرساند آن هم باطل است چه لازم می آید اتحاد وحلول

واگر

واگر بغیر طریق اتحاد وحلول باشد بلکه بطریق وحدة ووساطة باشد
لازم می آید که تکلم زید وعمرو همه از خدا باشد وخصوصیة از برای شجره طور
نخواهد بود واگر گوئی ضارب کسیست که ایجاد ضرب کند اعم از اینکه در
غیر باشد یا در خود پس متکلم هم کسی است که ایجاد تکلم کند اعم از اینکه
تکلم قایم بغیر باشد مثل شجره طور وغیره یا قایم بهوا خارج از جوف
متکلم مثل تکلم انسان جواب گوئیم ضارب حقیقة است در کسی که بنفسه
وبمباشرت خود ایجاد ضرب کند اعم از اینکه ضرب قایم بغیر باشد یا نه
واما آنکه سبب ایجاد ضرب شود در غیر چنانکه کسی را امر کند بضرب غیر و بنا
براین متکلم کسی است که خود مباشر تکلم باشد واگر ایجاد تکلم در غیر
کند متکلم آن غیر خواهد بود که موضوع تکلم است وتکلم قایم باوست قیاما
عرضیا نه بموجد تکلم که تکلم قایم باوست قیاما صدوریا چنانکه در
عرف اگر کسی از خدا بدرخت یا جماد بگوید تو حرف بزن وبقدرت
الهی آن درخت متکلم شود همه کس میگویند متکلم درخت وجماد است
نه آن شخص که او را امر به تکلم کرد ولیکن با این همه حق با معتزله وامامیه است
که میگویند متکلم من اوجد الکلام است سوا آنکه قائم به او یا بغیره ودفع
شبهه که اشاعره وارد آورده اند این است که فرق است بین اینکه

خداوند شجره طور مثلا یا شیئی دیگر را قدرت بدهد بتکلم چنانکه انسان را
قدرت داده یا آنکه ایجاد تکلم در و بکند چه اگر بطریق ثانی باشد
متکلم حقیقی خدا خواهد بود که موجد تکلم است نه شجره زیرا که شجره بنا
بر این مثل آلة خواهد بود و وجه اینکه اگر از شجره کلامی صادر شود
اهل عرف میگویند متکلم شجره است بواسطه این است که عرف
چنان میدانند که موجد کلام شجره است و اگر بدانند که شخصی خود را
در شجره مخفی نموده معجزه یا شعبده که او را نمی پسندد اما میدانند
که این کلام از آن شخص است البته آن شخص را متکلم میگویند نه شجره را
و خداوند عالم بقدرت تامه خود ایجاد کلام میکند اما چون کلام
لامحاله از جسمی و از موضعی باید بیرون بیاید مثل درخت و جماد
و هوا و سقف و غیر اینها لهذا اسناد کلام بشجره داده میشود مجازا
والا حقیقة کلام از خداست نه از شجره و اگر گوئی نزاع در این است که
کلام خدا باید از جهتی ظاهر و معلوم شود یا اینکه بدون جهت و سمت
باید حادث شود زیرا که حدوث کلام لفظی بدون جهت و سمت
محال است بلکه نزاع در این است که کلام الهی که از جنس اصوات
و حروف است متقوم بنفس است یا متقوم بغیر اول باطل است زیرا

که کلام

که کلام لفظی عرض است و عرض متقوم بنفس نیست پس ثابت شد
ثانی و حال میگوئیم آن چیزی که عرض متقوم باوست که او را موضوع
می نامند ذات واجب است یا شیئی دیگر مثل هوا و شجره طور اول
باطل است زیرا که لازم می آید ذات واجب محل اعراض شود و آن
محال است چنانچه سابقا در مسئله علم گذشت و ثانی هم ایضا
باطل است چه معنی حلول عرض در موضوع اختصاص ناعت است و
لازم اختصاص ناعت این است که موضوع موصوف شود و عرض صفت
مثل الجسم الابیض پس بنا بر این شجره طور مثلا موصوف بتکلم خواهد
بود نظر بمعنی حلول نه واجب تعالی زیرا که تکلم حال در واجب نیست تا واجب
موصوف باو شود بلکه حال در شجره است و شجره موصوف بتکلم جواب
گوئیم ممکن است خلاصی از این شبهه بچند وجه اول آنکه متقوم بودن
بتکلم است بجهة آنکه تکلم او قایم بهوا و خارج از جوف است و حال
آنکه هوا مذکور که موضوع تکلم است موصوف بآن نیست بلکه مجموع
فاعل و قابل معا موصوف بتکلم شدند و توهم اینکه مدعی خصم ثابت خواهد
شد بنا بر این ایضا مدفوع است زیرا که مقصود از نقض محض
بطلان قول خصم است که موضوع فقط را کافی میدانند در صدق متکلم

چنانچه ظاهر است و ثانی اینکه تکلم و اختصاص باعث دارد و لیکن اختصاص
بفاعل از جهت صدور و دیگری اختصاص بفاعل از جهت تقوم و در صدق تکلم
همان اختصاص باعث اول که صدور است کافیست چنانچه ضارب باعتبار
فاعل اختصاص دارد و کافیست در صدق ضارب و اگرچه ضرب باعتبار
اختصاص بمقابل قایم بغیر است و خلاصه این است که ضارب کسی را میگویند
که مباشر و موجد ضرب باشد چه در خود و چه در غیر بلکه مباین باشد
با فاعل در وجود و همچنین متکلم کسی را میگویند که موجد و مباشر تکلم باشد
چه در خود و چه در غیر و توضیح اینکه اگر کسی معجزه ایجاد کلام در شجره کند
شجره را اهل عرف متکلم میگویند نه موجد و فاعل را باطل است زیرا
که اهل عرف چنان میدانند که مباشر تکلم و موضع هر دو شجره است که
اگر چه اینست که موضوع فقط شجره است و مباشر و موجد دیگری قطعا میگویند
شجره متکلم است و بر فرضی که مباشر و موجد شجره باشد و بسبب دیگری
خصوصا وقتی که سبب قوی باشد اسناد مشتق و فعل بسبب حقیقت خواهد
بود و در مباشر چنانکه در بسیاری از مواضع اسناد و فعل بسبب قوی است
از اسناد به مباشر مثل اینکه کسی خنجری در سر راه کسی نصب میکند
در شب و آن شخص نداند از خنجر کشته میشود و پیش شک نیست که اهل عرف

کلام اسم جنحر را فاعل میدانند نه مفعول را ثالث اینکه حکما و
قواعد عقلیه با حقایق عرفیه و لغویه مغایرست چنانکه حکما وجود را موجود میدانند
بطریق ثبوت شیء از برای نفس و حال آنکه در عرف و لغت اطلاق موجود
با و میکنند و موجود را ذات ثبت له الوجود میدانند بطریق ثبوت
شیء از برای غیر و همچنین مشتق حقیقت ذات مجمله مشتمله بر وصف
منفصل نزد لغویین و در اصل عرف ذات بر وجه اجمال ماخوذ است
در مفهوم مشتق و علامه حقیقت هم در آن معنی موجود و مع ذلک محققین
از منطقیین و حکما ذات را ماخوذ نمیدانند در مشتق و میگویند اگر
ذات در مشتق ماخوذ باشد یا بر وجه عموم است و یا بر وجه خصوص اول
باطل است چه لازم می آید عرض عام ذاتی واقع شود زیرا که معنی ناطق
بنابرین شیء له النطق است و شیء عرض عام است و همچنین ثانی نیز باطل است
زیرا که لازم می آید قلب ماده امکان بضرورت بجهت اینکه معنی الانسان
ضاحک خواهد بود و حال آنکه الانسان انسان ضاحک قضیه
ضروریه است نه ممکنه و ایضا اگر ذات در مشتق ملحوظ باشد لازم
می آید اعتبار نوع در فصل و عدم بساطت آن و غیر این از مفاسد
و حقیر این برهان ابحاث چندی وارد آورده ام که مقام لایق ذکر

ضاحک شیء له الضحک
الانسان انسان

از نهایت و منظور درین مقام ذکر استشهاد است بر اینکه مخالفه قانون
لغه و عرف در براهین عقلیه مضر نیست نه تحقیق در مسئله مستشهد به
رابع اینکه منع میکنیم بطلان قیام تکلم بواجب تعالی و منع رابع
اطلاق خالق و رازق است بر خدا الا که عالم و قادر ایضا به مذهب
شیخ الرئیس ابوعلی سینا و تابعین او چنانچه مفصلا در مسئله علم
گذشت و طالب تحقیق رجوع بانجا نماید خامس اینکه اشاعره جمیع خامس
قبایح که حقیقة از بنده صادر میشود آنرا از اسناد بواجب تعالی میدهند
بدون تحاشی و تکلم که حقیقة از واجب تعالی صادر است از اسناد بمجرد
و غیر نامیده اند و تحاشی دارند از اسناد آن بسوی واجب تعالی و
مثال فتأمل فیه سادس اینکه اسماء و صفاتیکه در شرع اطلاق آنها سادس
بر خدا رسیده است جایز نیست اطلاق آنها بر خدا بحسب معنی حقیقة لغویه
و عرفیه حمل میکنیم آنها را بر مجازیه از باب خذ الغایات و اترک المبادی
مثل الرحمن که بحسب لغه جایز نیست اطلاق او بر خدا زیرا که معنی موضوع
له لغوی او بحقیق القلب است و از برای خداوند جل علا قلب و اعضا نیست
و چون شرعا اطلاق بر خدا شده است لهذا حمل میکنیم او را
بر مطلق انعطاف و شفقت که غایه رقت قلب است مجازا اعلا اجمال آخر

پس بنا برین چه میشود که لفظ متکلم بحسب لغه اطلاق نشود بر خداوند
عالم چنانکه اشاعره میگویند و معنی از امن قام به الکلام میدانند
نه من اوجد الکلام اما چون شرعا اطلاق بر خداوند شده است
حمل کنیم او را بر من اوجد الکلام مجازا اگرچه معنی حقیقی آن من قام به
سابع الکلام باشد چنانچه در رحمن سابع اینکه کلام صاحب درجات
و نشأت مختلفه است و همچنانکه وجود ذی درجات است و اعلا درجه
وجود و قصوی مرتبه آن وجود مطلق است و پس از آن مرتبه وجود عقل و هکذا
تا منتهی شود بهیولی اولی همچنین کلام ایضا منطبق است بر وجود و
کلام در هر مرتبه از مراتب وجود نظیر و مناسب آن درجه است و از
جنس آن چنانچه سمع و بصر همچنین بوده پس بنا برین کلام در عالم اجسام
طبیعیه از جنس حروف و اصوات خارجیه است و تدریجی الحصول و کلام
در عالم مثال از جنس حروف و اصوات مثالیه و اشباح مقداریه
و ابدان نوریه است و آنی الحصول و اضافی و کلام در عالم نفوس مجرده
و ارواح قدسیه الطف و اشرف و اعلا است نسبت بکلام مثالی
و کلام در عقول مفارقه صرفه از سنخ عقل مجرد و ارفع از کلام در
مرتبه بعدیه مثالیه است و کلام در عالم وجود منبسط بر همه کل ممکنات

ومنیف بر قوابل ماهیات اعلا و الطف است از کلام در مرتبه
بعد به تعبیر و کلام در عالم ربوبی که کلام الله حقیقی است و عین ذات
وجهی اعلی و اسنی است از جمیع مراتب مذکوره و بعد از احاطه باقسام
کلام پس بدانکه حقیقه کلام لفظی کلام عقلی بلکه کلام ربوبی است همچنانکه
حقیقه صوره خارجیه جسمانیه صوره عقلانیه بل ربوبیه است و همچنانکه
صوره خارجیه در عالم جسمانیه محتاج بجلباب بدن و حجاب تن و هیولی است
و در عالم ابداع مجرد از جمیع علایق و عوایق و قایم بنفس است
همچنین کلام لفظی در عالم جسم محتاج بمحل و موضوع و مواد سایر
اشیاء است و در عالم ابداع و ازل غیر محتاج بانهاست و
خلاصه تحقیق این است که وجود معلول اول عین کلام است و کلام عین
وجود چنانچه سابقا معلوم شد که مرجع جمیع اضافات باضافه
وصفیه واحده است و این جواب نزد ارباب عرفان و اصحاب
ایقان در غایت احکام و اتقان است و اهل ذوق و وجدان را
گمان است که از کشف و عیان این را استنباط نموده اند نه
از دلیل و برهان و توهم اینکه کلام لفظی عرض است و عرض محال است
که قایم بذاته باشد مدفوع است زیراکه مراد بکلام لفظی حقیقه

اصلیه است که روح کلام لفظی است چنانکه انسان ایضا صاحب
مرتبه علیا بدن است و حقیقه اصلیه او عبارة از نفس مجرد است و آنچه
عرض است قالب کلام لفظی است علاوه اینکه این توهم مبنی است
بر عدم اختلاف ماهیه واحده بجوهریه و عرضیه و غنا و حاجه و این
باطل است بادله قویه که در محل لایق مذکور خواهد شد پس بنابراین
چه میشود اگر کلام لفظی در عالم جسم عرض باشد و محتاج بموضوع و در
عالم ابداع جوهر باشد و مستغنی از موضوع چنانکه علم و قدره و سایر
صفات الله عین ذات شد و حال آنکه مفاهیم الیهانیه بغیر خدا عرض اند
بالاتفاق و حاصل اینست که تکلم نسبه بواجب تعالی عین کلام است
چنانکه علم عین معلوم لله فتامل فیه فانه کلام شامخ و مقام باذخ
مختص باهل السلوک و السیر لا یصل الیه الغیر و لا یرقی الیه الطیر لا یهتدی
الی سبیله الا القلیل و لا یبلغ کنه دلیله الا النبیل و نحن قد اشارة فیه
دلیل و عویل است و اگر گوید این عین کلام نفسی است کلام لفظی و
کلام نفسی باطل است باتفاق فریقین از معتزله و امامیه جواب گوییم
بعد از آنکه تحقیق شد سابقا عین کلام نفسی محل تامل است زیراکه
ظاهر این است که مراد اشاعره از کلام نفسی آن معنی است که مطابق

لفظ است تفصیلا و قایم بنفس مجرده و آن کلام که ما تحقیق نمودیم بنا
آن معنی اجمالی بسیط است که روح کلام است و بین معنیین تفاوت
بین است چنانچه ظاهر است بر ارباب باطن علاوه اینکه بطلان
کلام نفسی مطلقا معلوم نیست بلکه آنچه معلوم است بطلان صدق کلام است
بر معنی قایم بنفس متکلم زیرا که کلام صادق نمی آید بر آن معنی قایم بنفس متکلم در
عرف و لغه و اماره مجاز از صحت سلب و عدم تبادر و تبادر غیر هم در کلام
نفسی موجود است چنانچه ظاهر است و قول بعض شعرا که گفته اند شعر

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

دلیل بر حقیقه بودن کلام در کلام نفسی نیست زیرا که حجت کلام شاعر ثابت
نیست علاوه اینکه اطلاق اعم از حقیقه و مجاز است و نفس استعمال دلیل
بر حقیقه نیست و تو میدانی که از کلام شاعر صحت سلب کلام از کلام لفظی
فهمیده میشود بدلالة تنبیه و ایماء و عدم صحت سلب کلام از کلام نفسی بوقوع است
زیرا که این احتمال مخالف اجماع است چه احدی نرفته است به بودن
کلام حقیقه در لفظی و مجاز در نفسی چنانچه مشهور بین معتزله و امامیه است
و منصور از جهت ادله و بعض اشاعره رفته اند باینکه کلام حقیقه
در قدر مشترک بین نفسی و لفظی است و بعض دیگر رفته اند باشتراک لفظی

و قول

و قول بحقیقه بودن کلام در کلام نفسی و مجاز بودن در لفظی اگر چه بعض
از محققین اسناد به بعض جماعه داده اند نهایت این قول اگر ثابت
باشد در غایت شذوذ است و دلیل بر بطلان اشتراک لفظی اصاله
عدم اشتراک و اولویه مجاز بر اشتراک و عدم حسن استفهام و صحت
سلب کلام از کلام نفسی و تبادر لفظی از اطلاق لفظ کلام بی قرینه و غیر این
از شواهد و ادله و دلیل بر بطلان اشتراک معنوی ما سوای اولین از
ادله ماضیه پس ثابت شد حقیقه بودن کلام در لفظی و مجاز بودن آن در نفسی
و باطل شد قول اشاعره که واجب تعالی را متکلم میدانستند بطریق
قیام کلام نفسی بذات او و قیام عرض بمعروض زیرا که لازم می آید اطلاق
بر خداوند عالم مجاز باشد و آن باطل است این بحسب قواعد لفظیه
و ضابطه لغویه بود اما بحسب قوانین عقلیه پس بدانکه بطلان کلام نفسی
از وجوه کثیره است اول آنکه کلام نفسی مدلول کلام لفظی خداوند
نخواهد و همچنان که کلام لفظی عرض است و قیام او بواجب تعالی محال است
همچنین کلام نفسی ایضا عرض است و از کیفیات نفسانیه تدریجیه
الحصول و محال است قیام او بواجب تعالی بی تفاوت دوم آنکه
قایل بکلام نفسی معترف است بقدم و وحده آن و حال آنکه مدلول

کلام لفظی تابع لفظ است در حدوث و متعدد بتعدد لفظ و اگر در حدوث تابع لفظ نباشد چنانکه ممکن است تصور آن بطریق اراده و است مدلول نه وصف عنوانی مدلولیت بشد لولیت یعنی مدلول کلام لفظی لا من حیث انه مدلول للفظ بل من حیث هو هو فتأمل و لا محاله متعدد خواهد بود حسب تعدد الفاظ **ثالثه** اینکه کلام نفسی از سنخ معانی است و لابد در مبحث نفی صفات خواهد مذکور شد که واجب تعالی را صفت نیست بلکه زاید بر ذات باطل است زیرا که قائلین بکلام نفسی تصریح کرده اند باینکه قدیم است و عین واجب نیست و اگر عین ذات باشد لازم می آید تعدد قدما و آن هم باطل است اتفاقا **رابع** اینکه کلام نفسی موقوف بوجود ذهنی است و حال آنکه متکلمین منکر وجود ذهنی اند و فیه نظر و تحقیق در مسئله این است که اگر مراد اشاعره از کلام نفسی مدلول کلام لفظی است مطابق آن باطل است بنحویکه مذکور شد و اگر مراد ایشان از کلام نفسی حقیقت اصلیه کلام است در عالم ربوبیه که شیء واحد بسیط است و مشتمل بر جمیع کلمات و لغات علی نحو اشرف و اعلا پس آن عین تحقیق است و لیکن چنانچه معلوم شد نزاع فیما بین بنا بر این لفظی خواهد بود و اسم علم بمراد هم و اگر گوید این تحقیق بحسب

قواعد عقلیه اگرچه تمام است اما بحسب قوانین ادبیه و ضوابط لغویه و عرفیه ناتمام است زیرا که کلام در لغت و عرف عام حقیقت است در کلام لفظی و غیر آن بهمان نحو که تحقیق شد در عرف کلام نیست جواب گوئیم مخالفت عرف و لغت در براهین عقلیه مضر نیست چنانچه سابقا معلوم شد علاوه اینکه مقصود جواز اطلاق متکلم است بر خدا و آن حاصل است زیرا که اطلاق اگر بر سبیل حقیقت است فنعم الوفاق و اگر بر سبیل حقیقت ممکن نیست متکلم گوئیم از باب مجاز از باب خذ الغایات و اترک المبادی و این نحو از اطلاق در اسماء و صفات الهی شایع و متعارف است چنانچه مذکور شد سابقا و ایضا ممکن است تمام کردن این تحقیق بحیثیتی که مطابق شود بعرف و لغت باین نحو که اهل لغت وضع میکنند الفاظ را به ازاء معانی که می فهمند و تصور میکنند آنها را چنانچه لفظ انسان را وضع کردند از برای ماهیت حیوان ناطق که جسم طبیعی نامی متدرج حساس متحرک بالاراده صاحب نفس ناطقه است و افراد حقیقت او را منحصر میدانند بموجودات حسیه خارجیه مانند مثل زید و عمرو و افراد عقلیه و ابداعیه را که صور مجرده از ماده اند اهل لغت و عرف تصور نمیکنند و اگر هم تصور کنند اطلاق انسان بر آن افراد از باب مجاز میدانند و همچنین صور مثالیه برزخیه را که صور متعدد ایشان

ایضا از افراد حقیقت انسان نمیدانند ارباب علم تصور حقیقت انسان
حق تصور روا گر فرضا بدانند که حقیقت شیئ بصورت است و تقوم آن بفعل
اخیر نه بماده و جنس چنانچه اهل تحقیق بآن رفته اند و فصل را جهت فعلیت
و تحصل و جنس را جهت ابهام و لا تحصل گرفته اند هر آینه فرد موجود در عالم
ابداع و مثال را فرد کامل حقیقت انسان قائل میشوند و اطلاق انسان را
بر او حقیقت میدانند نه مجاز و شاهد بر این کلامی است که از صاحب
مفاتیح الاصول صادر شده است بر مکانه که گفته است مسئله اذا
اطلق اهل اللسان و العرف لفظا علی معنی معتقدین انه الموضوع له او
احد افراده و کانوا عالمین بذلک المعنی غیر جاهلین به کما فی اطلاقهم
لفظ الدابة علی ذوات القوائم الاربع فلا اشکال فی لزوم الحکم بکون
ذلک اللفظ موضوعا لذلک المعنی او للاعم منه و بثبوت الحقیقة العرفیة
و ترتب احکامها علیه و هذا هو الغالب فی الاطلاقات العرفیة و ان
اطلقوا لفظا علی معنی معتقدین ذلک و لکن نعلم انهم جهلوا بذلک المعنی
و بانهم لو علموا ما اعتقدوا ذلک کما اذا اطلقوا لفظ الماء علی ماء الجلاب
لزعمهم انه ماء مطلق و کما اذا اطلقوا لفظ زید علی رجل لزعمهم انه الموضوع
له فلا اشکال فی انه لا یجوز الحکم بکون ذلک اللفظ موضوعا للمعنی الذی

جهلوه

جهلوه او للمعنی الذی یعم ما فیه من الحقایق العرفیة و ذلک واضح و قد اشار
الی ذلک السید الاستاد فقال و اعلم انه قد یتوهم ان کل ما یصح
اطلاقه حقیقة عند اهل العرف فهو حقیقة عرفیة و ما لا یصح کذلک فلیس بحقیقة
عرفیة و لیس کذلک فان اهل العرف قد یصححون الاستعمال مع وجه الحقیقة
لظنهم تحقق المسمی فی المستعمل فیه مع انتفائه و قد لا یصححون الاستعمال لظنهم
انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن فی ثبوت الحقیقة العرفیة و انتفائها بحکم العرف
بالتحقق و عدمه مطلقا بل المعتبر فی ذلک حکم العرف مع العلم بحقیقة الحال
و بدونه یجب تقدیر علم اهل العرف و اطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم
مع ذلک فهو حقیقة عرفیة و الا فغلط او مجاز عرفیة و ان کان الامر علی العکس من
ذلک علم فان العرف محکم فی انفهام المدلولات دون المصادیق
انتهی کلامه اعلی الله فی الخلد مقامه و طاب مثواه فخذ هذا و کن من
الشاکرین فانه ینفعک فی مسئلة المعاد الجسمانی و سنشیر الیه انشاء الله
و نتکلم فی ماهیته و عدمها و لم ار احدا تعرض لهذه الدقیقة فی خصوص
المسئلة و مسئلة المعاد و الله الهادی الی سبیل الرشاد و طریق
السداد و اگر گوئی بنا بر این لازم می آید که جوهر اشیاء مثل جوهر
نفس حقیقة نفس باشد و حال آنکه قطعا در عرف و لغت نفس نیست

جواب گوییم قیاس مع الفارق است چه حقیقة زید را اگر کسی در خواب
ببیند قطعا حکم میکند باینکه همان زید است که در عالم بیداری
دیده است و تکلم او را قطعا تکلم میگوید و حال آنکه در عالم خواب جوهر آن
نیست که صوت قایم باو باشد و عدم اطلاق نغمه بر جوهر حقیقة از جهة
نبودن صورة نوعیه نغمه است در جوهر و اگر چنانچه نغمه را در عالم خواب
ببیند قطعا اطلاق نغمه بر او میکند چه حقیقة علاوه اینکه عدم اطلاق
اهل لغة و عرف بر سبیل حقیقة از راه جهل است و آن منصر بحقیقه بودن
نیست چنانکه سابقا مذکور شد و شاهد اظهر از این است که اهل
عرف اگر در خانه هیچ چیز نباشد میگویند هیچ چیز در خانه نیست و
لازم کلام ایشان این است که هوا شیئی نباشد در عرف و حال آنکه قطعا
هوا شیئی است و نیست این مگر اینکه عرف عام بر نمیخورند بدقایق فلسفیه
و چنان می فهمند که هوا چیزی نیست و اگر بر خورند قطعا حکم حقیقة بر او
جاری میکنند پس چه میشود که تکلم حقیقی بطریقی که مذکور شد حقیقة تکلم
باشد و اهل عرف اطلاق تکلم بر او نکنند از آن راه که چنان
می فهمند که تکلم بغیر از طریق متعارف نیست و اگر بدانند که غیر از این
تکلم متعارف تکلم دیگر هم ممکن است قطعا اطلاق تکلم بر او میکنند حقیقة

وهم چنین

در سمع و بصر و غیر ذلک و لعمری ان هذا التحقیق انیق دقیق حقیق ان یکتب
بقلم النور علی صفحات الحور و المدعی فی غایة الظهور و لمن لم یکن له قصور و فی
درکه قصور و المطلب فی غایة الرقاقة و الرشاقة و الوثاقة و ان لم یکن
فی الالسنة مذکورا و فی الکتب مسطورا فتامل فیه و بدانکه صفات ثبوتیه
کمالیه واجب تعالی منحصر بانچه مذکور شد نیست بلکه صفات ثبوتیه او از هزار
هم متجاوز است چه حکیم و لطیف و صادق و نافع و دافع و جبار و قهار
و دیان و منان و غیرها هم از صفات ثبوتیه اند و اگر در هر یک بخصوصه
بخواهیم تحقیق کنیم بجایی نخواهیم رسید و تفصیل بلا حاصل و تطویل
بلا طایل خواهد بود و اولی این است که قاعده کلیه و ضابطه عامه ذکر کنیم
در باب صفات که جمیع صفات مندرج در تحت او باشد و آن نیست
مگر واجب الوجود که صفة جامعه جمیع کمالیه است و لازم دارد سلب
جمیع صفات سلبیه نقصیه چنانچه از کلمات سابقه معلوم شد پس بنا
بر این اگر بخواهیم صفات سلبیه و ثبوتیه را مفصلا ذکر کنیم از هزار
هم متجاوز خواهد شد و اگر بخواهیم مختصر کنیم منحصر میسازیم جمیع صفات را
بواجب الوجود چنانچه محققین از متکلمین بعد از اثبات واجب الوجود
اثبات صفات دیگر ننموده اند علیحده بلکه گفته اند واجب الوجود مستلزم

یستلزم العلم والقدرة وغیرها و آنچه در میان عوام مشهور است که
صفات ثبوتیه ده اند مثلا مبنی است بر اینکه علما بجهت زیاده کلام در
بعض از صفات مثل علم و قدرت و کلام اهتمام تمام در آنها نموده اند
و تحقیق و تدقیق در آنها فرموده اند و در غیر این صفات مثل برهان و
سلطان و منان و غیرها چون خلاف نبود یا کمتر بود و نفس تعریف صحیح
و مدلول و شرح مفهوم کفایت میکرد در اثبات آنها و محتاج بر دلیل
و برهان نبود علما متعرض ذکر آنها نشدند نه اینکه فی الحقیقه صفات ثبوتیه که
بر مکلف معرفت آن لازم است منحصر بهمان ده یا دوازده مثلا است
و کیف کان کلام در صفات سلبیه است و بدانکه صفات سلبیه بسیار اند
اول آنها نفی شریک است و تفصیل آن در اثبات توحید گذشت
و نفی مثل و ضد و ند و شبیه همه از افراد شریک اند و نفی عام مستلزم
نفی خاص است پس نفی شریک لازم دارد نفی ضد و ند و مثل و شبیه و غیر
ذلک را و دیگر نفی ترکیب است باقسامه از ترکیب عقلی و خارجی و فضائی و
اتحادی و نفس الامری و فی الحقیقه نفی ترکیب مستلزم با واحدیه
یا احدیه است و اثبات احدیه هم منفک از دیگری است و حق این است که در
وجوب وجود که در سابق محقق شد لازم دارد نفی ترکیب را از آنکه

هر مرکب

هر مرکب محتاج بجزء خود است و هر محتاج بغیر ممکن است نه واجب و بدانکه
نفی ترکیب بجمیع معانی مذکوره ظاهر است و اشکالی که در این مقام هست
نفی ترکیب اعتباری است چه بعض از علما رضوان الله علیهم ترکیب اعتباری
در ذات باری بحسب شرع عیاری و عیبی نداده و چه مرجع آن تعدد
و تکثر در اعتبار است نه در ذات و اعتبار این مختلفین در ذات مثل
چنین تعلیلین است تقیید بین اما بحذاق اهل توحید خداوند
مجید از جمیع اقسام ترکیب اعتباری عاری است چه مرجع جمیع صفات
و اضافات و اعتبارات بصورت واحده و اضافه و اعتبار واحد است
و امر در این باب سهل است سیم از صفات سلبیه آنست که حق تعالی سیم
جسم و جسمانیت و نفی این حق از خدا ضروری دین است و احدی
منکر آن نیست مگر احمد ابن حنبل که امام فرقه حنبلیه است بجسمیه خدا اعتقاد داشت
و طائفه حنابله اقتدا باو کرده اند در این مذهب و در کفر صاحبان
اعتقاد شک و شبهه نیست و دلیل بر اینکه خدا جسم نیست است که
جسم مرکب از هیولی و صورت است چنانکه مذهب حکما است و یا مرکب
از اجزاء لا یتجزی چنانکه مذهب بعض متکلمین است و یا نفس صورت جسمیه
چنانکه مذهب افلاطون و جمعی دیگر از حکما است و بنا بر هر یک از مذاهب

اولین مرکب خواهد بود از اجزاء نفس الامریه و خارجیه و نفی ترکیب
ثابت شد سابقا و بنا بر مذهب اخیر مرکب خواهد شد از اجزاء عقلیه و ذهنیه
آن هم باطل است چنانکه ظاهر شد **چهارم** از صفات سلبیه آنست
که خداوند جوهر نیست زیرا که جوهر قسمی از اقسام ممکن است چه معنی جوهر
ممکن غیر موجود در موضوع است و چون خدا ممکن نیست پس جوهر ایضا
نیست و حق این است که اگر جوهر در عرف و لغه یا در عرف خاص حکما حقیقت است
در ممکن غیر موجود در موضوع پس نفی جوهریت از خدا ظاهر است و اگر
حقیقت است در موجود لا فی الموضوع اعم از اینکه ممکن باشد یا واجب تعالی
موجودی است غیر محتاج بموضوع بلکه فی الحقیقه احق بجوهریت است از
ممکن غیر محتاج بموضوع و بنابراین راهی در سلب جوهریت نیست مگر
اینکه بگوییم اسماء الله توقیفی اند و در شرع اطلاق جوهر بر خدا
نشده است چنانچه بعض محققین از علماء ما فرموده اند که اگر اسماء الله
توقیفی نمی بود هر آینه ما اطلاق جوهر بر خدای نمودیم و چون
عدم توقیفیه اسماء الله را ثابت کردیم سابقا پس اطلاق جوهر بر خدا
جایز خواهد شد نهایه مخالف احتیاط است **پنجم** از صفات
سلبیه نفی حلول است و حلول به دو معنی اطلاق میشود یکی معنی لغوی که

بودن

بودن در جا و مکان است و دیگری معنی اصطلاحی که عبارت از اختصاص
ناعت است بمنعوت یعنی آنست که شیئی علاقه و ارتباط بشیئی دیگر چنان
داشته باشد که وصف نحوی از برای او واقع شود مثال چنانچه
نسبتیست که علاقه صفه و موصوف با هم دارند و حلول به هر دو
معنی بر خداوند غنی محال است زیرا که حلول بمعنی اول از خواص
جسم و صفات جسم است و حلول بمعنی ثانی مختص با عراض و صور است
و خداوند چنانچه ما گفتیم از هر دو مبرا است **ششم** از صفات سلبیه
نفی اتحاد است و اتحاد عبارت از گردیدن دو چیز است یک چیز مثل
اینکه آب و آتش یکی بشوند و حق این است که اتحاد مطلقا محال است
زیرا که اگر دو چیز مثل آب و آتش یک چیز شوند بلاشک پیش از اتحاد
دو چیز بودند و بعد از اتحاد از چهار احتمال بیرون نیست یا آب
موجود است و آتش معدوم و یا بر عکس است یا هر دو موجودند و یا
هر دو معدوم اند و شیء ثالث موجود است در دو شق اول
اتحاد نیست چه یکی رفته است و دیگری مانده است و در شق سیم هر دو
مانده اند و اتحاد نیست و در شق چهارم ایضا اتحاد نیست زیرا که
شیئین رفته اند و شیء ثالث موجود شده است پس معلوم شد

که اتحاد مطلقا محال است و واجب تعالی با هیچ چیز متحد نیست **هفتم**
از صفات سلبیه نفی رؤیت است یعنی واجب تعالی دیده نمیشود زیرا که رؤیت
از لوازم جسم و توابع جهت و اشغال جسمیت لازم دارد و اشغال لوازم آنرا
و حنابله و اشاعره قائلند باینکه واجب تعالی را بچشم میتوان دید
در آخرت و آن قول ضعیف و سخیف است و دلیل دیگر بر عدم امکان
رؤیه خداوند سبحانه کلام ربانیه و جواب لن ترانی است
بعد از سوال موسی علیه السلام دیدن حضرت پروردگار را زیرا که کلمه لن از
برای نفی ابدیست و جاییکه موسی ع ابدا نخواهد دید خداوند اعلی را
دیگران بطریق اولی نخواهند دید و توهم اینکه لن ترانی بالنسبه
بدنیا و آخرت مطلق مشکک است و متبادر از او نفی رؤیه ابدی
دنیاییست نه آخرتی مدفوع است زیرا که مستفاد از لن ترانی عموم است
از باب حذف متعلق مثل عمومات لغویه و عرفیه نیست که شامل
افراد نادره و شاذه نشوند بلکه از قبیل عمومات حکمیه و ترک
استفصالیه اند که افراد نادره را نیز شاملند جواب گوییم بر
فرض تسلیم ما ذکر فرد نادر بودن رؤیه اخروی ممنوع است و متبادر
از نفی رؤیه ابدی اعم از رؤیه دنیوی و اخروی است و اگر هم رؤیه

دنیوی

دنیوی تبادر فی الجمله داشته باشد تبادر مضر نیست چنانچه با ادنی تأمل
ظاهر است علاوه اینکه قرینه بر عموم در خصوص مورد از دو راه
موجود است اول اینکه تفاوت بین دنیا و آخرت غیر معقول است
اگر مراد از رؤیه اخروی ایضا رؤیه متعارفه ظاهری بصری باشد
چنانچه منشا و محل در استعمال حقیقیه است و اگر مراد از رؤیه اخروی
رؤیه اخروی رؤیه معنوی و بصیرتیه باشد لازم می آید و آن خلاف
اصل است ثانی و ثالث اینکه موسی ع چون صاحب نفس قدسیه
قوییه بود از برای او دنیا و آخرت تفاوت نداشت که در دنیا نبیند
و در آخرت ببیند و اگر کسی گوید که مستفاد از لن ترانی عدم
وقوع رؤیه است ابدا و آن مستلزم عدم امکان رؤیه نیست زیرا
که نفی اخص مستلزم نفی اعم نیست جواب گوییم قرینه بر عدم امکان
رؤیه موجود است زیرا که موسی ع در مقام احتجاج بر قوم بود و
اظهار صدق دعوی خود و اثبات معجزه و اگر رؤیه ممکن میبود
بر خداوند واجب بود نمودن خود از باب لطف و اگر گوئی استعمال کلمه
لن در غیر نفی ابدی بسیار است در مثل ولن یتمنوه ابدا زیرا که
تمنای ایشان ثابت است چنانچه از قول خدا یا مالک لیقض علینا

دیگر فهمیده نشود جواب گوییم استعمال کلمه لن در غیر نفی ابدی مجاز است
و احتمال اشتراک مدفوع است باصالة عدم و اولویة مجاز بر آن و اشاعره
ایضا باین آیه استدلال کرده اند بر جواز رؤیة از دو راه اول
آنکه موسی ع سوال کرد از خدا رؤیة را و اگر ممکن نبود رؤیة سوال
موسی ع عبث و لغو بود زیرا که طفل طلب محال نمیکند چه جای موسی ع
و ثانی آنکه خدای تعالی تعلیق فرمود رؤیة را بر سکون جبل که ممکن
ذاتیست و معلق بر ممکن ممکن است پس رؤیة ممکن است و جواب از اول
از چند وجه است اول آنکه سوال موسی از برای قوم نادان
خود بود و بجهة اتمام حجة بر ایشان چه قوم اصرار و ابرام کرده بودند در آنکه
باید خدا را بما بنمای و او فرموده بود این طلب محال است و ممتنع و ایشان
از این کلام متقاعد نگشته و اصرار را زیاده کرده بودند که تو خواهش
بکن این مطلب را از خدا لهذا موسی بجهة تسجیل بر ایشان سوال
فرمود چنانکه رعیت از حاکم طلب میکنند که تو با این همه تقرب نزد
سلطان باید خواهش بکنی بتخفیف خراج و مقاسمه را مثلا و آن حاکم
چون دست اندر کار و اهل خبره است میداند که این خواهش بیجاست
و نخواهد شد و هر چه میگوید این طلب محال است و شدنی نیست رعیت

قبول نمیکنند پس بجهة تسجیل بر ایشان حاکم نزد سلطان بزبان خود
خود خواهش میکند و اصرار هم میکند تا رعیت بفهمند که آنچه را گفته است
مقرون بصدق بوده است و اگر گوید بنابر این چرا بزبان خود خواهش
کرد موسی ع گوییم بجهة آنکه قوم کافر بودند بزبان خود خواهش نا و چنان
میدانستند که اگر بزبان خود خواهش کند خواهد مطلوب ایشان
بعمل آمد و اگر بزبان قوم خواهش میکرد چنان توهم میکردند که عدم
حصول مطلوب بجهة خواهش کردن آن بزبان قوم بود و اگر بزبان
خود طلب میکرد مطلوب ایشان حاصل میشد و این مطلب در غایة وضوح است
و ثانی آنکه مشعر نیست سوال ابراهیم از خداوند کریم احیاء اموات را
و هر چه اشاعره در اینجا میگویند ما در ما نحن فیه میگوییم و حل هر دو شبهه
این است که سوال موسی ع و ابراهیم ع از جهة زیادتی طمانینه بود و
ترقی از حق الیقین بمرتبه عین الیقین و ثالث آنکه آیه شریفه
معارض است ببرهان عقلی قطعی دال بر امتناع رؤیة ذات خداوند
تعالی و شک نیست که عمل بمقتضای برهان عقلی بمقتضای برهان عقلی
لازم است و ارتکاب تاویل در آیه متحتم و رابع آنکه مستفاد از
بعضی احادیث وارده در این باب است که سوال از موسی ع

دیدن اعظم آثار خدا بود که عبارة از حقیقة محمدیه و نور احمدیه باشد
نه ذات او و اگر گویند بنابراین جواب مطابق سوال نیست زیرا که خدا
فرمود لن ترانی ولکن انظر الی الجبل گوییم مراد
این است که اعظم آثار را نخواهی دید ولکن نظر کن بسوی جبل که از بعض
جسد نور محمد صلوات الله وسلامه علیه خامس اینکه مراد از
رویه مسئول له به رویه معنوی حقیقی است نه ظاهری حسی و جواب خداوند
باری مطابق این سوال است چه فرموده که این هم بی پرده ممکن نیست
از برای تو چنانکه دیدن آفتاب جهانتاب از برای خفاش چشمان ممکن
نیست بی نقاب اگرچه در آب ممکن است رویه آفتاب جهانتاب
و این احتمال اگرچه مخالف ظاهر و مجاز است اما قرینه صارفه از اراده
رویه ظاهری بصری موجب حمل لفظ بر رویه معنوی علمی است از باب
اذا تعذر الحقیقة فاقرب المجازات سادس اینکه
مراد از رویه مسئول لها مجموع رویه ظاهری حسی و حقیقه اصلیه
این است چنانچه در کلام و سمع و بصر مفصلا گذشت و تفرقه میان این
توجیه و توجیه خامس این است که در توجیه خامس ارتکاب مجاز لازم است
بخلاف این توجیه زیرا که حمل رویه بر حقیقه اصلیه آن از باب حقیقه است

مجاز

نه مجاز فتأمل و بنابراین ممکن است لفظی بودن نزاع میان اشاعره و معتزله
چه معتزله منکر رویه ظاهری بصری اند و بعضی اشاعره ایضا این نحو
از رویه منکرند و رویه اصلیه حقیقیه را معترفند که معتزله ایضا از آن غیر
منکرند اگرچه بعید از حقیقه بودن رویه در رویه غیر بصری فهمیدن اشعری این
مطلب نظری را در غایه بعد است و جوابهای دیگر بعضی ذکر کرده اند
گذشته و کافیه اند و آنچه مذکور شد سابقا از برای دفع شبهه اول
اینست و جواب از دلیل ثانی اشاعره ایضا این است که رویه معلق
بر ممکن نیست بلکه بر ممتنع است زیرا که رویه معلق بر استقرار جبل در حال
تجلی محال است زیرا که لازم می آید سکون در حال حرکه بطریق مشروط
بشرط الوصف و آن محال است پس رویه معلق بر محال ایضا
محال است و توهم اینکه ضرورت بحسب وصف منافاة ندارد با امکان بحسب
ذات و تعلیق رویه بر استقرار جبل مطلق است نه مقید بحال تجلی
باطل است زیرا که تعلیق اگرچه بحسب ظاهر بر استقرار جبل است چه قید
اما ثبت فی الکلام قرینه بر اراده قید است و حرف شرط در قول خدای
ثم فان استقر مکانه فسوف ترانی قرار داده شد ماضی را
بمعنی مضارع چنانکه مسلم است نزد ادبا پس بنابراین رویه معلق

بر استقرار در حال استقبال است و استقرار در استقبال که معلق علیه
رؤیه است یا در حال تجلی است و یا بعد از تجلی ثانی باطل است چه ثبوت
استقرار بعد از تجلی یقینی است و لازمش تحقق رؤیه است از برای موسی
و حال آنکه قطعاً رؤیه متحقق نشد پس ثابت شد که استقرار جبل در حال
تجلی معلق علیه رؤیه است و چون استقرار جبل در حال تجلی محال است
پس رؤیه معلق بآن ایضاً محال خواهد بود و تحقیق معانی امکان از
امکان عام و خاص و اخص و امکان استقبالی و امکان ذاتی و وقوعی
و استعدادی و عقلی خارج از وضع رساله و محتاج بکتب مطوله است
و اگر کوئی مستفاد از آیه کریمه این است که عدم رؤیه موسی از جهت عدم
طاقت است چنانکه شب پره در روز نمی بیند از جهت ضعف باصره و ما در
روز می بینیم اما طاقت دیدن قرص آفتاب نداریم بحجاب و در نقاب
سحاب یا در آب قدرت رؤیه آفتاب جهان تاب داریم و بنابر این
ابحاث چند وارد می آید اول اینکه عدم امکان رؤیه از جهت عدم
طاقت نیست که اگر فرض طاقت بشود رؤیه ممکن باشد چنانکه اگر جسمی بسیار
دور باشد که نتوان آنرا دید بجهت دوری مستلزم آن نیست که فی
نفسه ممکن الرؤیه نباشد و نتوان آن را دید زیرا اگر فرض شود
که شخص

که شخص شد باصره باشد که صد فرسخ راه را ببیند البته آن
جسم را خواهد دید پس چه میشود که جبل و موسی طاقت دیدار پروردگار
نداشته باشد و در وجود موجودی باشد که طاقت دیدار داشته
باشد و حاصل این است که مدعی عدم امکان رؤیه فی ذاته است
مثل رؤیه لذة و الم و از دلیل عدم امکان رؤیه وصفی فهمیده میشود
و عدم امکان رؤیه وصفی منافاة با امکان رؤیه ذاتی ندارد
چنانکه ظاهر است ثانی اینکه چه میشود که خداوند عالم جبل را
در حال تجلی طاقت استقرار بدهد و طاقت بنا و ردن جبل عادة دلیل بر
عدم قدرة و اجب تعالی بدادن طاقت نیست همچنانکه ندیدن ما جسم را
در صد فرسخ راه دلیل بر عدم قدرة واجب بدادن قوة دیدن آن
در مسافه مذکوره نیست و خلاصه بحث این است که خداوند دود
تعلیق فرمود رؤیه خود را باستقرار جبل در حال تجلی و هر وقت که
جبل قرار بگیرد در حال تجلی رؤیه خداوند جل متحقق خواهد شد
و آن ممکن است فی ذاته اگرچه واقع نباشد همچنانکه بعضی گفته اند دخول
کفار در جنة معلق است بر دخول شتر در سوراخ سوزن و آن
ممکن است نه ممتنع زیرا او کبر از عوارض شد نه از ذاتیات

وبنابراین ممکنست که خدا شتری خلق کند در غایة کوچکی که در
سوراخ سوزن داخل شود چنانکه صورة زید در آئینهٔ کوچک بسیار
کوچک نظر آید و مع ذلک از صورة زید بیرون نیست و فیه
نظر ثالث اینکه تعلیق رؤیه بر استقرار جبل وقتی صحیح است که قوة
وجود موسی و جبل مساوی باشد و این ممنوع زیرا که جبل جمادی است
بعید از مبدء اول و قریب بهیولا و موسی پیغمبر اولو العزم است
و قریب بمبدء اول و فیاض ازل پس چه میشود که جبل متحمل رؤیه نشود
و موسی را بشود و جواب از دو بحث اول آن این است که عدم رؤیه
از راه عدم طاقة مخلوق است دیدن خالق را و عدم طاقه لازم ذات
ممکن است ای ممکن کان اگرچه اشرف ممکنات باشد پس هیچ
ممکنی تاب رؤیه جمال حق ندارد و استقرار در حال تجلی محال است از
برای عقل اول چه جای جبل و معدوم هیچ قادری نیست چنانکه سابقا
گذشت که قدرة متعلق به ممتنعات نیست و اگر گوئی دفع دو بحث
اول فی الجملة اگرچه شد اما بالکلیه شبهه مندفع نیست زیرا که فرض
محال محال نیست و اگر فرض شود طاقه آوردن ممکن دیدن واجب را
دیگر هیچ لازم نمی آید و حال آنکه مقصود این است که استحالهٔ دیدن

واجب تعا

واجب تعالی از جهة اینست که غیر جسم و جسمانی و مجرد محض است و رؤیه مجرد
محض تعلق نمیگیرد اگرچه دارای طاقه دیدن داشته باشد فرضا جواب
گوئیم این بحث بی ثمر است چه مقصود بالذات اثبات امتناع رؤیه
واجب الوجود و مبدء کل موجودات و بعد از اثبات امتناع محوا
از راه عدم طاقه باشد یا از راه عدم جسمیه یا از جهات دیگر تعیین
این فایده بطالب اصول دین ندارد و اما جواب از بحث سیم اینکه
که تعلیق رؤیه بر استقرار جبل با آنکه جماد است و طاقه او پس از طاقه موسی کمتر
از دو راه است اول اینکه در عرف متعارف است که تشبیه میکنند
چیز ناروا که در طاقه و تحمل همچنانکه تشبیه میکنند شجاع را بشیر اگرچه
آن شجاع هزار مرتبه از شیر شجاعتر باشد پس تعلیق رؤیه باستقرار
از باب تشبیه متعارف است و دوم اینکه مراد از جبل لازم است که
عباره از موجودی عظیم الطاقه و التحمل باشد مثل جبل آهنیه و ماهیه
در مکان و طبیعه چنانکه در روایت حاتم اراده میشود شخص موصوف
بجود و سخاوت و توهم اینکه این مجاز است و اصل در استعمال حقیقه
موقوع است زیرا که قرینه صارفه عقلیه بر نفی اراده حقیقی قائم است
پس ارتکاب این مجاز لازم است بجهة اقربیة و اشیعیة و اگر قرینه

برنفی معنی حقیقی موجود نیست پس حمل بر ظاهر متحتم است و بحث غیر وارد
و بعضی اشاعره استدلال کرده اند بقول خدا تعالی وجوه یومئذ
ناضرة الی ربها ناظرة بامکان رویة خداوند سبحان زیرا که
نظر مقرون بالی مستعمل در رویة است نه در انتظار علاوه اینکه
حق تعالی در بیان تعداد نعمت و در مقام امتنان اضافه دارد با نظار
موت احمر است و مورث هم و غم متکاثر و جواب از آن هم بچند
وجه ممکن است اول اینکه استعمال نظر مقرون بالی در رویة خداوند
علا ممنوع است و سند منع قول شاعره است که گفته وجوه یوم بدر
ناظرات الی الرحمن یاتی بالفلاح زیرا که نظر در اینجا بمعنی رویة نیست با آنکه
مقرون بالی است دوم اینکه الی حرف جر نیست بلکه اسم مفرد است
بمعنی نعمة است و جمع آن آلاء است و این جواب منسوب بسید مرتضی است
احتجاج کرده است بقول ازهری شعر ابیض لا یرهب الهزال
ولا یقطع رحما و لا یخون الی یعنی لا یخون نعمة سوم اینکه
قرینه صارفه از معنی حقیقی در آیه موجود است که عبارة از زبان عقل
دال بر رویة خداوند عز باشد پس اضمار لازم است مثل لفظ
ثواب یا نعمة و بنابراین دلالة بر مدعی اشاعره ندارد بدانکه عنوان

بخصوصیه

بخصوصیه از برای بعض مسایل مثل عینیه صفات و تفصیل میان صفات
ذات و افعال و کیفیة فاعلیه واجب الوجود و صدور اشیا از او
و فرق میان جعل و خلق و ابداع و اختراع و صنع و تکوین و ایجاد و تحقیق
اثبات عوالم کثیره مثل عالم عقول و نفوس و عالم مثال و اثبات
ملائکه روحانیه و جسمانیه و غیرها در این رساله مذکور نیست الا ضمنا
اشاره اجمالیه ببعضی از آنها رفته و بعضی دیگر خواهد رفت مقصد ششم
در نبوة است و کلام در آن چند باب است باب اول در معنی نبوت
و فرق میان رسالة و ولایة ثانی در اثبات نبوة مطلقه
در اثبات نبوة خاصه و رد بر فرق یهودیه و نصرانیه و غیرهما
رابع در اثبات شریعت پیغمبر ما صلوات الله علیه بر انبیا
و رسل و ناسخ بودن شریعت او شرایع کل خامس در اثبات خاتمیة
رسالة و نبوة او صلوات الله علیه اما کلام در باب اول پس
بدانکه نبوة در لغة مشتق از نباء است و نبا مطلق خبر و چون نبی
خبر میدهد از جانب خالق الخلق لهذا او را نبی میگویند و بعضی نبوة را
مشتق از نبوة گرفته اند که بمعنی مکان بلند از زمین است و این اسم
مناسب است چنانچه مخفی نیست و رسول در لغة بمعنی پیک است و ولایة

مستعمل است بحسب لغة در معانی بسیار از خلیفه و جانشین و محب و یار
و خویش و اولی بتصرف و غیر او و در اصطلاح نبی حقیقت است در
انسان که وحی فرستاده شده است بسوی او و شریعة اعم از آنکه
مامور بتبلیغ باشد و رسول اخص از نبی است چه شرط است در وی تبلیغ
و بعضی لفظ را از امر او فان گرفته اند و ظاهر این است که لفظ نبی منقول
عرفی است بخلاف رسول چه استعمال رسول در مطلق پیک در عرف
عام بسیار است و صحت سلب رسولیة از رسول بمعنی مطلق پیک ایضا
معلوم نیست علاوه آنکه اصل عدم نقل است و مجاز اولی از نقل پس
استعمال رسول در رسول بمعنی خاص از باب مجاز یا تقیید خواهد
بود نه نقل قائل و تفاوت بین معنی عرفی و لغوی ولی معلوم نیست
چه معنای ولی در عرف عام ایضا همان معانی لغوی است که
مذکور شد نهایة در عرف بیشتر استعمال میشود در اولی بتصرف
پس اصطلاح عرفا که ولی را عبارة از شخص میدانند که در مقام
وحدة مشاهد حضرت احدیة باشد و متصرف چنانکه گفته اند ولایة
اطلاع بر حقیقة الهیة و معرفة ذات و صفات او است که گاه در
شهود امن الله از غیر توسط بشر و ملک و نبوة قبول نفس قدسی است

معلومات

معلومات را از جوهر عقل و رسالة ابلاغ این معلومات است
بمستعدین در جمیع عالم ممکن است که اصطلاح علیحده باشد و
محل است که مرجع آن با ولی بتصرف باشد که معنی لغوی و عرف
عامی لفظ است چنانچه با دنی تاملی ظاهر است قائل و کیف کان هر یک
از ولایة و نبوة و رسالة منطبق بر حقیقة و طریقة و وحدة و کثرة
و برزخ میانها اند چه ولایة جهة باطن و رسالة جهة ظاهر و نبوة
برزخ میانها است و ولایة اعلی است از نبوة بحسب باطن و ادنی است
بحسب ظاهر و همچنین نبوة اعلی از رسالة بحسب باطن و ادنی بحسب
ظاهر است چنانکه صاحب خلافة ظاهریه و ریاسة دنیویه که معاشرة
بعوام و مباشرة با نام دارد در ظاهر اعلی مرتبه است از اولیاء الله
که انس به بزم وحدة مقدس گرفته و دل از کثرت مخلوقات برده
در باطن و از خلق اعتزال جسته اند و در باطن امر بعکس است
شاهد برین آنست که نبی بواسطه ملک اخبار از خدا میکند و ولی
بیواسطه اخبار میکند پس ولایة اعلی است از نبوة و در ظاهر امر بعکس
و لازم نمی آید از این تحقیق اولی بودن ولی از نبی زیرا که نبی ولی است
و عکس نیست همچنانکه اولویة عالم منطق مثلا بر عالم نحو مستلزم اولویة

منطقی از نحوی نیست زیرا که میشود نحوی منطقی هم باشد و شک نیست
که مرتبهٔ جمع اولی از مرتبهٔ فرق و عدم جمع است پس نبی اولی از ولیست
از جهت اینکه نبی دارای ولایت است اگرچه مفهوم نبوة دارای آن
نباشد و اگر گوئی نبوة اولی از ولایت است چه نبی انسانیست واصل
بحضرت حق و مردود بسوی خلق از جهت ارشاد و ولی انسانیست
واصل بحضرت حق و غیر مردود بخلق جواب گوئیم از این کلام اولویت
نبی از ولی مستفاد شد و آن عین مدعای ماست نه اولویت نبوة
من حیث هی هی از ولایة کذلک چنانکه اگر فرض شود شخص فاضل محقق
در علم اصول و حکمة و تفسیر و نیز جز از علوم دیگر و شخص دیگر فرض شود که در
علوم سابقه مثل شخص سابق باشد در علوم دیگر اینجا ماهر باشد
که پستر بود از علوم سابقه پس شخص اول که از فهمیدن و گفتن علم
ادنی عاجز است و مشغول بگفتن علم اعلاست از باب اینکه شأن
او ارفع از اشتغال باین علم ادنی است و اگر هم التفات کند
از باب لطافت طبع و علو شأن و علو همت خوب نمیگوید و نمیفهمد
پستر است از شخص ثانی که رجوع کرده است از مرتبه اعلی و مشغول گفتن
علم ادنی است و از باب لا یشغله شأن عن شأن و قوة وجود

علم

علم ادنی را هم بسیار خوب میفهمد و در همین حال علم اعلی را هم در غایة
دقت می فهمد و گفتن علم ادنی او را از شغل و مانع از گفتن علم ادنی
نیست و حال آنکه قطعا و رسم کلام شخص اول از این حیثیت که در علم
اعلاست اعلا و اولی از کلام شخص ثانی است از آن جهت که در علم
ادنی است اگرچه متکلم و مدرس اول است و توهم اولویت نبوة از ولایت
ما اولی از متکلم و مدرس ثانی
از جهت اخصیت نبوة و اعمیت ولایت و از راه فوقیت مرتبه نبوة چنانکه اجتهاد
اعلا از تقلید است در مرتبه بجهت فوقیت مدفوع است زیرا که اخصیت نبوة بحسب
مفهوم معلوم نیست بلکه نبوة بمنزله قالب و قشر است از برای ولایت
و بحسب صدق اگرچه اخص از اعم نیست چنانچه کتابت بالفعل اخص از انسان
بحسب صدق و مباین با او بحسب مفهوم و حال آنکه کتابت اولی از انسان
نیست و بر فرض ثبوت اخصیت ثبوت بحسب مفهوم اولویت اخص
معلوم است همچنانکه انسان اخص از ناطق است و مرتبه جمع است
و ناطق مرتبه فصل و فرق و حال آنکه ناطق من حیث هو هو اشرف
از انسان است و اشرف بودن قدر از انسان که عبارة از حقیقة مجرده
باشد مثلا بر ناطق مستلزم اشرفیت نوع انسان بر ناطق نیست چنانکه
اشرفیت رجل بر مرأة مستلزم اشرفیت عمر بر فاطمه نیست و اگر

این کلام تام باشد لازم می آید که فرد خاص انسان که مالی ولایت است
مثل بعض اشخاص که در مرحله ادراک با حمار مقارنه ندارند برتر
از ملک که فرد ناطق است باشند و این خلاف بدیهه است پس معلوم
شد که هر مرتبه جمع اولی از مرتبه فرق و عدم جمع من حیث هو
هیت و فوقیت نبوة از ولایت در حال رجوع در دعوت نه در حال صعود
چنانکه اگر دو نفر صعود بکوه بسیار بلند نمایند و یکی از آن دو
نفر به کوه برسد و برگردد و بقصد زرع طرف پایین بیاید
و آن دیگری بر سر کوه باشد و هنوز برنگشته باشد شک نیست که
شخص اول پیش از شخص ثانی است چه او بر سر کوه رسیده است
و رجوع کرده و ثانی بر سر کوه رسیده است اما رجوع نکرده اما شخص ثانی
از این حیثیه که در سر کوه است بالاتر از شخص اول است که در وسط
کوه است و از این مثال فهمیده میشود وجه اولویت ولایت از نبوة و
اشرفیت نبی از ولی و بعض متاخرین از اینکلام شاقصی فهمند
و حقیر بحمد الله باحسن وجه بیان نمودم که احدی از سابقین باین
تفصیل و تحقیق بیان نفرموده‌اند ما اتیتک و کن من الشاکرین
و بدانکه بعض عرفا ولایت را در مرتبه نفس کلیه و حقیقت گرفته اند و نسبت

افعال

افعال و مقتضای آن را وحی خفی و کشف گفته اند و نبوة را در مرتبه عقل
کل و اسماء صفات و طریقه شمرده اند و الهام را از خواص او و از ارشاد
و رسالة را در مقام اسماء ذات و شریعة ذکر کرده اند و وحی جلی را
از خواص آن دانسته و قرآن و حدیث قدسی و حدیث نبوی را
از مقتضای وحی و الهام و کشف فرموده اند و حق این است که
امثال این کلمات ماخوذ از ادله و براهین نیست بلکه اصل و بنای
آنها از مقتضایای شعریه و خطابیه و صاحب اسئول ایضا این کلمات را
مستند بوجدان و ذوق می سازند نه بدلیل و برهان و حاصل
آنکه رسالة و نبوة و ولایة هر سه در نبی ما صلوات الله
علیه و آله جمعند چه باطن باطن او ولایة است و ظاهر او
رسالة است و باطن او نبوة است و از اینجاست سر حدیث انا و
علی من نور واحد فهمیده میشود و احادیث و عبارات
علما که متواترست در یکی بودن آن نور همه از این چشمه آب
میخورد و عمده معنی همین است و ما بقی عبارات و الفاظ طرق
نعم ما قال عباراتنا شتی و حسنک واحد و کل
الی ذاک الجمال یشیر باب ثانی در اثبات نبوة

مطلقه وریاست عامه است و بدانکه از برای این مدعی دلیل بسیار است
و ما بجهة اختصار اقتصار بدو دلیل میکنیم اول مسلک طریقه متکلمین
امامیه و محققین از فرقه عدلیه است بعث انبیا و اولیا را از
راه وجوب لطف گفته اند و اتمام این دلیل محتاج بتحقیق معنی لطف
و وجوب آنست و بدانکه لطف نزد متکلمین مقرب بسوی طاعه و
مبعد از معصیت است بحدیکه بالجاء نرسد و گاهی اطلاق میشود بر
ایصال نفعی و تحصیل چیزی از برای بنده که بنده بآن محتاج باشد
از تحصیل کمالات و رسیدن بسعادات و متکلمین هر دو معنی را
بر خدا واجب میدانند عقلا و معنی وجوب عقلی اینست که تارک
آن مستحق مذمت است نزد عقلا مثل ترک ظلم که بر خدا واجب است
و اگر العیاذ بالله ظلم بکند مستحق مذمت خواهد بود و امر بقبایح و نهی
از مصالح و غیر اینها بر خدا قبیح است که اگر بکند مستحق مذمت خواهد بود
و وجوب این لطف و غیر آن بر خدا موقوف بعقلی بودن حسن
و قبح اشیاء است و این در مقامش ثابت و مبرهن است و اشاعره
چون منکر تحسین و تقبیح عقلیند هیچ چیز بر خدا واجب و قبیح نمیدانند
و بطلان قول ایشان در غایة وضوح و ظهور است نسبة با نکار تحسین

و تقبیح عقلیین چنانکه سابقا گذشت اما نسبت بعدم وجوب لطف
پس حق اینست که اگر شرایط ثلثه از حسن ذاتی و عدم لزوم مفسده
و عدم وصول بحد الجاء قطعا موجود شد لطف واجب است یقینا و اگر احد
از شرایط قطعا مفقود است لطف واجب نیست یقینا و در صورت
اشتباه بتحقق شرایط ثلثه وجوب لطف ایضا محل شک است چنانکه
ظلم نمی بر خدا قبیح است قطعا و عدم ظلم قطعی قبیح نیست قطعا شیئی که
ظلم بودن او مشکوک الحال است قبح آن ایضا مشتبه است پس در اصل
وجوب لطف شبهه نیست فی الجمله و کلیه کبری مسلم است و اگر نزاعی باشد
در صغری خواهد بود که آیا لطف است یا نه و کلام اشاعره در کلیه کبری
باطل است پس بعد از ثبوت عقلیه تقبیح و تحسین و بعد از اثبات
مذکورات پس شک نیست که ارسال رسل و انزال کتب بالنسبة بعباد
حسن ذاتی دارد و مشتمل بر مفسده دینیه و دنیویه ایضا نیست بلکه
محتوی بر مصالح دینیه و دنیویه است پس بر خدا لازم است ارسال رسل
که اگر ترک کند مستحق مذمت خواهد بود و این لطف بمعنی ثانی است که
فضل خداست نه لطف بمعنی اول که مقرب بطاعت و مبعد از معصیه باشد
بحد لا یصل الحد الالجاء زیرا که پیش از بعثت رسل تکلیف نیست تا مرجح

بوجوب و مبعد باشد و نوشته ایم که انضمام شرع بعقل در تکالیف عقلی
مستقل است و از آنها مثل حسن احسان و قبح ظلم لطف است مدفوع است
زیرا که انضمام شرع بعقل در ما یستقل به ادراکه العقل لطف مفید است
نه لطف واجب و کلام در لطف واجب است پس معلوم شد که ارسال
رسل و ائمه داخل در لطف واجب بمعنی ثانی است که ایصال نفع به بنده
و عطا کردن چیزی که بآن محتاج است از کمالات و سعادات باشد
و وجوب لطف بهر دو معنی بر خدا و نه غنی ظاهر و مبین است
نزد قائلین بتحسین و تقبیح عقلیین چه بعد از انصاف ظاهر است که وجوب
احسان در مقابل محسن و وجوب رد ودیعه بالاتر از وجوب ارسال رسل
و اوصیا نیست و جائی که عقل بی واسطه شرع حکم قطعی بوجوب آنها
نماید حکما نظر باو ضرور دیا اثر حکم بوجوب ارسال رسل بی واسطه شرع
خواهد کرد حکما ضرور دیا پس اگر چه مجال سخن از برای منکرین نبوت مثل
ملاحده خواهد بود و بدانکه اتمام قاعده لطف مبنی بر ابطال چند مذهب است
اول مذهب اشاعره که بتحسین و تقبیح شرعیین قائلند و ابطال این
مذهب با حسن وجهی در مقامش نموده ایم و اشاره اجمالیه در این رساله
ایضا و ثانی ایضا مذهب اشاعره است که غرض در افعال خدا

قایل

قایل نیستند و میگویند اگر افعال الله معلل باغراض باشد خالی
از دو قسم نخواهد بود چه غرض یا عاید بخالق است و یا عاید بمخلوق اول باطل است
زیرا که خالق تام من جمیع الوجوه است بحسب ذات و اگر غرض عاید
او شود لازم می آید که قبل از ذات محصل فایده و غرض نباشد و این
باطل و کفر است و اگر غرض عاید بمخلوق شود آن هم درست نشود زیرا که
غرض عاید بمخلوق فی الحقیقه عاید بخالق است چنانکه اگر فعل صادر شود از
آقا که نفع آن عاید به بنده او شود فی الحقیقه نفع باقا رسیده چه
نفع عبد نفع آقا است و امامیه و معتزله جواب گفته اند که غرض عاید بمخلوق است
و هیچ استکمال لازم نمی آید زیرا که خدا کامل است قبل از فعل و بعد از
فعل و با فعل و کمال مستلزم استکمال نیست چنانکه استاد بنا بساختن
خانه مستکمل نمیشود بلکه اظهار کمال میکند و حکما گفته اند محال است
مستکمل نشدن فاعل بالغرض اگر چه فایده عاید مخلوق گردد و در
مثال بنا ایضا اگر فعل بنا بجهت فایده و غرض باشد مثل اجرت
گرفتن و اظهار کمال کردن لامحاله بنا مستکمل خواهد شد چه قبل از
حصول عمل فاقد اجرت و اظهار کمال بود و بعد واجد هر یک شد
و این عین استکمال است و لذا بعضی حکما از لفظ غرض عدول نموده

کرده اند وگفته اند افعال الله معلل بغایات انهم اغراض و ثمره چون
غایة و غرض انشاء الله خواهد مذکور شد و کیف کان حق این است
که افعال خدا معلل بغایه هستند و علة غائی در فعل خدا هست
چه اگر علة غائی در فعل خدا نباشد چنانکه اشاعره میگویند لازم
می آید صدور فعل از خدا جزافا و بلا رویه و شعور و این مستلزم
فاعل بالطبع و الجبر بودن خداست تعالی الله عما یقول الظالمون
و حکما اگرچه منکر اغراض در افعال خدا اند ولیکن چون بغایة قایلند
کلام ایشان چندان بعید نیست اگرچه بحسب شرع کلام ایشان ایضا
خالی از مناقشه نیست و تحقیق در آن عنقریب ظاهر خواهد شد و کیف
کان از اعظم مسایل اصولیه اعتقادیه این است که خدا فاعل
بالاراده است و خلق کرد عالم را بجهة ایصال نفع بمخلوق بحسب
نوع انسان است و شبهه نیست که نوع انسان در تمدن و تعیش
محتاج بغیر است از بنی نوع خود و شخص واحد ممکن نیست که جمیع
اسباب تعیش را تواند تحصیل نمود مثل خیاطی و خراطی و بقالی
و بنایی و قصاری و عصاری و صفاری و درزی و بزازی
و نداف و نساجی و حلاجی و نجاری و حجاری و سکاکی و حکاکی و

الا غیر ذلک پس لابد محتاجند سلسله انسان بیکدیگر در بقاء نوع
و لامحاله در میان ایشان معامله ضرور است که رفع احتیاج
هر یک از دیگری بشود و از اینجا ظاهر است که در معامله عدل و انصاف
ضرور است چه اهوا و دواعی ناس مختلف است و گاه هست که
قوه یکی بیش از دیگری است و بعنف و زور مال از دست دیگری میگیرد
و آن دیگری بازپناه بطائفه و قبیله میبرد و آن طایفه و قبیله
تلافی آن متعدی اولی میکنند و هکذا و این منجر بفساد و اختلال
نظام میشود و بدیهیه عقل حکم میکند که حفظ نظام بر ملک علام واجب است
پس مقدمه آن ایضا واجب خواهد بود که ارسال رسل و اولیا
باشد و توهم امکان حفظ نظام کل بدون ارسال رسل و اراده
سبیل و عدم انحصار مقدمه در آن باطل است زیراکه اگر مراد
با مکان امکان عقلی است مسلم است که بدون ارسال رسل از
برای مبدء کل ممکن است حفظ نظام کل ولیکن این خارج از مجری
عادت و ترتب اسباب بر مسببات است چنانکه ممکن است از برای
خدا ابقا نوع انسان بدون توالد و تناکح و رویانیدن زرع بدون
شخم و تخم و آب و غیر آن از اسباب و مع ذلک باینطور هرگز

عادة الله جاری نشده مگر بر سبیل معجزه واگر مراد امکان عادی
بدیهی است که عادة ممکن نیست عدالت فیما بین نوع انسان وحفظ
نظام فیما بین ایشان بدون ریاست عامه که شخص صاحب فراست
وکیاست تامه وسیاسة مدنیه چنانچه ظاهر است که از زمان آدم
الی الآن جمیع سنن ونوامیس از پیغمبران رئیس است وتوهم اینکه
حفظ نظام ممکن است بوجود سلطان مقتدر اگرچه پیغمبر نباشد
مدفوع است با اینکه آن سلطان اگر امتیاز تمام از خلق دارد
وارتباط بملک علام آن عین پیغمبر است چه همه پیغمبر ما لازم نیست
که محمد ابن عبدالله صلوات الله علیه وآله باشند واگر مزید امتیازی
از خلق ندارد وجهة وحی والهام در وی نیست چگونه میتواند مقنن
قوانین ومؤسس اساس متین شود که نافع در معاد ودافع اختلال
وفساد باشد وبعد از مرگ آن شخص باز سنت وطریقه او بماند
چه جمیع سلاطین جبابره با آنکه مطیع شرع از شرایع وسنتی از
سنن اند در نظام امر دنیای خود ومملکت محتاج بوزیرند واگر
بخواهند سنت وطریقه قرار بدهند در قوه ایشان نیست چنانکه
از ملاحظه تاریخ ملوک جبابره واکاسره مثل چنگیز وپرویز معلوم

بشود

میشود که دایما در جنگ وجدل وتاخر خود حیران ومعطل بودند چه جای آنکه
سنت وطریقه قرار بدهند واگر گوئی در خلفاء ثلثه چه میگوئید وحال آنکه
پیغمبر نبودند واگر میخواستند دعوی پیغمبری کنند کمتر از پیغمبران بنی اسرائیل
نبودند در امر ریاست ومحافظ نظام وسیاست جواب گوئیم اولا آنکه
ایشان در امر ریاست شرعیه متحیر بودند وکلام عمر بن الخطاب علیه اللعنة
والعذاب در هفتاد موضع لولا علی لهلک عمر شاهد این
دعوی است وثانیا اینکه بر فرض تسلط ایشان در امر ریاست بالاخره
از ایشان بود که حضرت محمد صلوات الله علیه وآله باشد وجناب امیر
که عدیم النظیر وبا وجود ایشان مستحق ریاست عامه نمیتوانستند بود
والا ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید وآن باطل است بحکم عقل وثالثا
اینکه تسلط خلفاء در امر ریاست دنیویه مستلزم استحقاق نبوت و
ریاست عامه نیست زیرا که حفظ نظام مطلوبیت ذاتیه ندارد بلکه مطلوب
لغیره است ووسیله بمعرفت خداوند احدی وتحصیل سعادت ابدی
وفوز بنعیم سرمدی واگر کسی در امر حفظ نظام فقط که مقدمه و
واجب توصلی است ماهر باشد ودر ذی المقدمه که مقصود اصلی است
هیچ چیز خبر البته آن کس قابلیت افاضه ندارد چه جای نبوت و

مثل آن مثل کسی است که در پول جمع کردن مهارت تمام داشته باشد
که مقدمه است و در مصرف پول و ذی المقدمه که عبارت از گذران
دنیوی و تحصیل ثواب اخروی است بیخبر باشد و علی الاتصال پول
جمع کند و ترک نماز و روزه کند بجهت اشتغال بمعامله و باحدی از
مستحقین دیناری ندهد و از خود و عیال خود هم دریغ نماید و مثل
انبیاء و ائمه مثل کسی است که در پول جمع کردن مهارت داشته باشد
و در خرج کردن ایضا بحب دنیا کامل باشد و این کلام جواب شبهه اول
ایضا هست چه ملوک جبابره بر فرض اینکه قابل ریاست عامه و
محکم باشند در همان مقدمه و امر دنیا است و بس و وسیله و طریقه
که نافع در معاد باشد ممکن از ایشان نیست چنانچه ظاهر است و اگر باشد
پیغمبر خواهد بود زیرا که معنی پیغمبر جز این نیست خلاصه نبوت منصبی است که
همه کس قابل آن نیست و از برای آن اهلیت تمام کمال او بعد از مرور
دهور یک نفس در میان چندین هزار نفس قابل نبوت میشود و چون
ماده که قابل نبوت باشد ممکن است پس بر خدا واجب است که چنین
شخص را بر کافه عباد مبعوث گرداند و اعانت و تقویت او در امور
دین و شریعت نماید و بمعجزه و کرامت او را از خلق هر چند است باز بلد

نا زیرا

رعیت رغبت در اطاعت او نماید چنانچه از ملاحظه احوال انبیاء سابق
معلوم و مفهوم میگردد و ممکن است تقریر دلیل لطف بوجه دیگر و آن
این است که تکلیف خدا عباد را بعبادات و طاعات لطف است
چنانچه مسلم و مبرهن است نزد امامیه زیرا که تکالیف شرعیه و عبادات
بدنیه باعث کمال نفس جسمانی و ترقی شخص انسانی اند از درجه
عقل هیولانی تا طلاقت قدسیت بعالم نورانی و مقرب عباد اند در یوم
معاد بخداوند با عدل و داد و شک نیست که انسان عاری از
کمالات است و قابل آنها و محتاج باستاد کامل است که تحصیل کمالات
علمیه و عملیه از او نماید و عقل ایضا مستقل نیست در ادراک
جمیع احکام عبادات پس محتاج است باستاد کامل و استاد کامل
نیست مگر نبی زیرا که رساننده احکام و تکالیف بخلق یا خدا است بی
واسطه و یا بواسطه شق اول باطل است چه خدا مجرد محض است و نور
صرف است و بنده مادی و ظلمت محض و مناسبت و علاقه بین ایشان
نباشد تا تأثیر و تأثر و تعلیم و تعلم و غیرها ممکن نیست چنانچه بین طفل
و استاد صاحب وقوف خلیفه واسطه است و بین استخوان و
گوشت غضروف رابطه است و بین هوا و خاک آب برزخ و جهة

مناسبه است و بین نار و ما و هوا فاصله است و بین عقل و مثال
نفس و هکذا و این قاعده محققه است که تراب را با رب الارباب
مناسبتی نیست و نفس ناقص چنانکه دانا نمیتواند بی واسطه نبی تحصیل
کمالات از حضرت واجب العطایا نماید چنانچه مشاهد است که طفل در
بدو امر نزد استاد فارسی خوان بهتر ترقی میکند و بعد از آن نزد
استاد عربی دان فی الجمله و هکذا تا میرسد بجائیکه قابل تحصیل
کمالات از عقول مفارقه میشود و پس بطلان شق اول ظاهر شد
و شق ثانی ایضا چند قسم است زیرا که واسطه یا نبی است و یا ملک است
و یا انسان دیگر غیر از نبی قسم ثانی ایضا باطل است زیرا که ملک هم
جهت بشریه ندارد که جهت مناسبه بین مرشد و مسترشد باشد
پس صلاحیت از برای ارشاد عباد نخواهد داشت و قسم ثالث
ایضا باطل است زیرا که انسان واسطه اگر برزخی الوجود است
یعنی جهت ملکوتیه و ناسوتیه هر دو دارد آن پیغمبر است لا غیر و اگر جهت
ملکوتیه ندارد پس چگونه میتواند مرشد دیگری شود و حال آنکه او را
مرشد دیگری کی بود و حال آنکه او را مرشدی ضرور است چنانچه
مشهور است که شعر ذات نایافته از هستی بخش ⁂ که تواند که شود

هستی

هستی بخش ⁂ پس ثابت شد قسم ثانی که واسطه باید نبی باشد که برزخ
بین حق و خلق است و صاحب مرتبتین از بشریه و ملکیه و جامع بین
الامرین و آشنا به هر دو زبان و رابطه بین انسان و رحمن و
واسطه بین این و آن و برین تقریر شبهات سابقه غیر وارد زیرا
که خلفاء ثلثه کفره و ملوک جبابره فجره بر فرضیکه در حفظ نظام دنیوی مهارت
تمام داشته باشند صاحب مرتبتین نیستند و جهت ملکوتیه ندارند پس
چگونه میتوانند واسطه بین عباد و خداوند با عدل و داد شد و
ثانیه طریقه حکما است که بعث انبیاء و اولیا را از باب عنایت گفته اند
و این طریقه قریب الماخذ است بطریقه لطف نهایت چون حکما غرض در
افعال خدا قائل نیستند بلکه بشبهه که سابقا مذکور شد عدول
کرده اند از غرض بعنایت و گفته خداوند عالم فاعل بالغرض نیست
بلکه فاعل بالعنایه است و معنی عنایه اینکه واجب الوجود است لذاته
عالم به جمیع ما علیه الوجود علی نظام الخیر المشهود و لازم آن صدور
جمیع موجودات از کلیه و جزئیه علی انحو الاتم و الاعلا که ما فوق آن
ممکن نیست از واجب تعالی از باب لوازم تعقل که هیچ ذره از
ذرات وجود مهمل نماند بلکه هر موجودی برسد بکمال خاص خود

که ممکن الوصول است و لایق بحال اوست بحسب نظام خیر چنانکه میگویند
احسن از این نظام مشاهد ممکن نبود و الا لازم بود بر حکیم ایجاد آن
چه عنایة ازلیة اقتضا میکند ایجاد عالم را علی احسن ما یکون و اتم ما یمکن
و الا لازم می آید بخل یا عجز بر حکیم و هر دو محالند و کلامی که هست در
این است که آیا عنایة نسبت بجمیع جمیع کلا وجودات یا نسبت بهر جزء
از اجزاء وجودات خاصه و کلام در آن خارج از موضع غرضست
اگرچه ظاهر اول است و بعد از تحقیق این شبهه نیست که ارسال رسل
از ضرورترین اشیاء است نسبت بعنایة کلیه زیرا که در وجه عنایات
جزئیه هستند که چندان ضرورة ندارند مثل شور بودن آب چشم
و تلخ بودن چرک گوش و روئیدن موی مژه و غیر ذلک از منافع
جزئیه که عنایة ازلیة آنها را مهمل نگذاشته پس چگونه میشود که با وجود
امکان ماده قابله بر نبوة فیض وجود از منبع الجود باو نرسد و این عطا
از وجه مهمل و معطل ماند با آنکه عمده و اصل و اساس کل عنایات
کائنه است بالنسبه بنوع بشر و سایر موجودات و بسوی آنچه اشاره
کرده است شیخ الرئیس در شفا هر مکانیکه گفته است و الحاجة الی هذا
الانسان فی ان یبقی نوع الناس و یتحصل وجوده اشد من الحاجة

الی اثبات الشعر علی الاشفار و الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین
و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها
انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل ممکن
کما سلف منا ذکره فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک
المنافع و لا تقتضی هذه التی هی اسها و لا ان یکون المبدء الاول و الملائکة
بعده یعلم ذلک و لا یعلم هذا و لا ان یکون ما یعلمه فی نظام الامر
الخیر الممکن وجوده الضروری حصوله لتمهید نظام الخیر لا یوجد بل
کیف یجوز ان لا یوجد و ما هو متعلق بوجوده مبنی علی وجوده
موجود فواجب اذن ان یوجد نبی و واجب ان یکون انسانا و واجب
ان یکون له خصوصیة لیست لسایر الناس حتی یستشعر الناس فیه
امرا لا یوجد فیهم لهم فیتمیز به منهم فیکون له المعجزات التی اخبرنا بها
فهذا الانسان اذا وجد یجب ان یسن للناس فی امورهم سننا
باذن الله و وحیه و انزاله الروح المقدس علیه انتهی و بدانکه فرق
بین لطف و عنایة زیاده بر ما مضی این است که لطف مختص بانسان است
و عنایة در جمیع موجودات جاری است چه لطف مقرب بطاعة
و مبعد از معصیة است بسبب لا یصل الی حد الالجاء و عنایة سوق

ذوات وجود است جمیعا بکمالاته الآبیة بکمالها الممکنة دفعة نها
واگر گویند از دلیل عنایه وجوب وجود شخص کامل در علم و عمل و اخلاق
وسایر صفات که مافوق آن در امکان نباشد مثل نبی ما محمد
صلوات الله علیه یا مافوق آن باشد مثل سایر انبیا ثابت
شد اما رسالة و نبوة چنین شخص که معنی آن تبلیغ احکام از ملک
علام بانام باشد و لازم آن وجوب اطاعت انسان مر او را
ثابت نشد زیرا که وجود چنین شخص مثل وجود گوهر گران بها است
که بعد از مرور دهور از استعداد ماده و وضع مجازات خاصه از
علل و اسباب حادثه و خصوص ترکیب حاصل میشود و عنایت
ازلیه بعد از تحقیق اسباب و علل صورة گوهر که از آنها واضح
میکند و چنانچه نیست که هر ماده قابل این صورة باشد و در
زمانی حاصل شود پس روح دخیر اسم بعد از قرون متطاوله
و دهور متوالیه در خصوص ماده بعد از هزار شرایط و ارتباطات و
اوضاع فلکیه عنصریه پیدا خواهد شد چنانکه مشهور است
شعر صد هزاران سر ز تن بریده شد تا کلیم الله صاحب دیده شد
ولازم ندارد وجود چنین شخص تبلیغ کردن احکام و تکالیف را

بعباد

بعباد جواب گوییم وجود چنین شخص همچنانکه از فروع عنایه است همچنین
تبلیغ او نیز از مقتضی است زیراکه از جمله عنایه تکمیل جواهر عناصر است
با فاضه نفوس مجرده و کلمه فعاله و تعلق آنها با بدان عنصریه باعث
تکمیل عناصر اربعه است بمجاوره اگرچه مستلزم نقص نفوس کامله است
بجهت تنزل آنها از منازل عالیه و انغماس بهیولی و از تماس اجسام
سفلی چنانکه شیخ گفته است هبطت الیک من المحل الارفع ورقاء
ذات تعزز و تمنع و چون تعمیر و آبادی عالم اجسام مقتضی عنایه
لازم است و آن بدون تعلق نفوس با بدان و انحطاط آنها از عالم
جان ممکن نیست و آنهم از جهة اصلاح عالم عناصر موافق عنایه است
و از جهة تنزل نفوس از عالم اعلی بعالم سفلی مخل پس لابد است از
باب عنایه تلافی این نقصان و اصلاح این ناخوشی بنوع معالجه که
جمع بین الامرین بشود و معالجه نیست مگر ارسال رسل و اراده تسهیل
و انزال تکالیف و اوامر و نواهی و ترغیبات و ترهیبات الهی و
حدود و سیاسات که رفع کننده ماده امراض طبایع مایله
بشهوة و غضب اند و قطع کننده اوجاع علاقات و خیالات
شیطانیه و لذاید دو دو غیر جسمانیه پس علاقه حصول مرض و معالجه

آن که مسبب از تکالیف شرعیه است معاً از تمامت عنایه اند و اگر تعلق
نفس به بدن و تنزل او از وطن و مجاورة او به تن اگر باعث انحطاط
او است بر سبیل لزوم و تخلف محال است پس چه میگوید در نفوس
انبیا که علاقه مانع کمالات اصلیه ایشان نیست گوئیم تنزل نفوس
ایشان از عالم امر و خداوندی ایشان بجهة وساطت و سفارت است
و تکمیل دیگران و معلوم نیست که تنزل نفوس قویه و تعلق آنها بمواد
جسمیه باعث ضعف مرتبه ایشان شود تا مخل بعنایه باشد زیرا که وجود
قوی لا یشغله شان عن شان است و علاقه مانع ظهور آثار
او نیست چنانکه کرکس و سیمرغ را دام و قفس مانع نیست بلکه احساس
و اعتنا بدام و قفس نمیکنند و هر دو را از جا میکنند چنانکه
آدم شدید القوة به یکمن بار ضعیف نمیشود بلکه ملتفت هم نمیشود بخلاف
گنجشک که یک کفش کهنه از جای خود حرکت نمیتواند نمود و همچنین
شمع ضعیف به باد جزئی خاموش میشود و مشعل قوی از بادهای پر زور
مشتعل تر میگردد و بعد از تحقیق جمیع مراتب مذکوره ثابت شد وجوب
بعث انبیا و اولیا اما من ذلک فاعل بالعنایه بدان خداوند
علاکه شیخ ابو علی سینا و غیر او از حکما بآن رفته اند محل اشکالات

از جهة

از جهة عقل و شرع چنانچه در مقامش اشاره بآن خواهیم کرد و عنایة
عنایه بمعنی سوق جمیع موجودات بکمالات لایقه بحسب نظام که از جمله
آن بعث انبیا است تمام است و در آن غباری نیست و مدعی همین است
قائل ثانی در اثبات نبوة خاصه نبی ما محمد صلوات الله علیه
و آله بین علما رضوان الله علیهم خلاف است که آیا نبوة خاصه شخص
معین به برهان عقلی ممکن الثبوت است یا نه و تحقیق در آن موقوف به تمهید
مطالب چند است اول در فرق بین دلیل عقلی و نقلی و بدانکه مراد به دلیل
عقلی قیاسی است که طرفین او مستفاد شوند از عقل بلا واسطه مثال العالم
متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث و هر گاه طرفین هر دو مستفاد
از شرع بشوند مثل الصلوة واجب و کل واجب یستحق تارکه العقاب
فالصلوة یستحق تارکه العقاب یا احدهما مستفاد از عقل و دیگری از
نقل مثل العالم لو وقع النجاسة فی المسجد مامور بازالتها و کل مامور بازالتها
لا یکون مامورا بالصلوة فالعالم لو وقع النجاسة لا یکون مامورا بالصلوة
آن دلیل عقلی نیست بلکه شرعی و نقلی است زیرا که نتیجه تابع اخس
مقدمتین است و اگر مراد به دلیل عقلی اعم از بلا واسطه و مع الواسطه
باشد لازم می آید انحصار دلیل بعقلی زیرا که دلیل بر حجیة نقل ایضا

عقلی است چنانچه در مقامش مبرهن شده و ثانی در تفرقه بین ادراک
عقلی و تخیلی و توهمی و احساسی است و بدانکه تفرقه مذکور در سابق اشاره
شد اجمالاً و حال میگوئیم مراد بدلیل عقلی آنست که طرفا قیاس بعقل
ادراک شوند نه بحس و خیال و وهم چنانچه در العالم متغیر و کل
متغیر حادث و اگر احد طرفین یا هر دو طرف مدرک بغیر عقل باشند
مثل هذا متغیر و ذلک المتغیر حادث و مثل السقمونیا مسهل للصفرا و کل
مسهل الصفرا شفیع للمزاج الصفراوی که احد طرفین در ثانی و هر دو
طرف در اول مدرک بحس است نه عقل آنرا دلیل عقلی بمعنی اخص مینامند
نگفتند باصطلاح اهل فن اگرچه دلیل عقلی بمعنی اعم که مقابل دلیل نقلی است
بر او اطلاق میشود و شامل و بدانکه طرفا قیاس اگر بدیهی باشند مثل
الاربعة زوج و کل زوج منقسم بمتساویین در اصل در برهان نیستند
اگرچه طرفین مدرک بعقل باشند نه حس بلکه صریح عبارة بعض
حکما این است که امثال اینها قیاس نیستند چه جای آنکه براهین
باشند و لیکن کلام برهان و حجه بر امثال این قیاسات مسامحه
اطلاق میشود نزد ارباب فن چه برهان چیزیست که محتاج بواسطه
در اثبات باشد که آنرا اوسط در طریق برهان می نامند و چنین

قیاس

قیاس محتاج بواسطه نیست و خود بنفسه ثابت است ثانی این است که اگر
صغری یا کبری در قیاس قضیه شخصیه باشد آن معتبر نیست در علوم و
قیاس مؤلف از صغری و کبری که موضوع در احدهما یا هر دو شخص
باشد برهان نیست چنانکه احدی از منطقیین در اشکال اربعه قضیه
شخصیه را اعتبار نموده زیرا که شخص من حیث انه شخص مدرک
مدرک بعقل نیست و حد و برهان از برای او نیست چنانکه مشهور است
که لا احد له و لا برهان علیه و تحقیق این مرحله و تحصیل حق مسئله محتاج
بتفصیل ادله و تذکیر مسئله است و بدانکه مشهور بین حکما دو چیز است
اول اینکه علم بذی السبب ممکن نیست مگر بعد از علم بسبب و ثانی اینکه
علم حاصل از سبب کلیت نه جزئی و دلیل بر مدعی اول این است که ذی
سبب ممکن است و هر ممکن ترجیح احد طرفی او بر دیگری محتاج بمرجح است
چنانکه ثابت و مبرهن است پس هر وقت که علم بمرجح و سبب حاصل
شد علم بذی السبب هم حاصل خواهد شد و الا فلا و بر این دلیل
ایرادات چند وارد آورده اند اول اینکه ممکن است علم بذی السبب از الهام
و حدس یا کشف و حس حاصل شود نه از سبب مثل اینکه علم بموت زید
مثلاً حاصل شود از خبر شخص صادق یا از کشف و سبب موت معلوم نشود

اصلا و ثانیاً اینکه لازم می‌آید انحصار دلیل لمّی که استدلال از
علت بمعلول است و حال آنکه دلیل اِنّی ایضاً مسلّم علیه کل عقلاست
و استدلال از معلول بعلت مشهور و معروف است و ثالث آنکه
لازم می‌آید تسلسل در اسباب زیرا که سبب ایضاً ممکن است و علم
بآن موقوف است بعلم بسبب دیگر و هکذا فتتسلسل الاسباب
الی غیر النهایه و بعضی جواب داده اند از این دو بحث باینکه مراد حکما
که می‌گویند علم بذی سبب ممکن نیست مگر بعد از علم بسبب آنست که علم نظری
متعلق بذات معینه خاصه ذو السبب ممکن نیست مگر بسبب پس علم بذی السبب
که حاصل از حس و حدس و کشف و غیر ذلک باشد خارج است چه
علم حاصل از مذکورات بذی السبب علم نظری نیست و همچنین علم حاصل
از معلول بعلت که برهان انّ است ایضاً بیرون است زیرا که علم حاصل
از معلول مثل حرارة مثلاً مستلزم علم بعلت ما است که قدر مشترک بین
نار و حرکة و غیرها است نه علت معینه مشخصه چنانچه ظاهر است و جواب از
بحث سیم این است که لزوم تسلسل ممنوع است زیرا که اسباب منتهی
میشوند بشیئی که سبب او بدیهی است و محتاج بسبب دیگر نیست و در این
جواب نظر است زیرا که ظاهر از کلمات حکما مثل شیخ و غیره عموم حکم است

نسبت بنظری و ضروری و تخصیص بنظری توجیه بالا یرضی صاحبه است و
همچنین علم بمعلول در صورت انحصار علت مستلزم علم بعلت معینه مشخصه است
چنانکه از علم بمصنوع ممکن علم بصانع واجب حاصل میشود و هکذا امثال و
بعضی جواب داده اند از بحث ثانی باینکه علم دایمی یقینی بذوات الاسباب حاصل
نمیشود مگر بعد از علم بسبب و علم حاصل از مشاهده و حدس بذوات الاسباب
فی حین المشاهده است نه دایماً زیرا که جزئیات حقیقیه فاسد و
داثر است و علم بفاسدات و متغیرات دایمی و ازلی نیست و این
جواب نزد بعضی ایضاً ضعیف است زیرا که تغیر معلوم و فساد آن
مستلزم تغیر علم و فساد آن نیست و تحقیق در این مقام آنست که تغیر
معلوم مستلزم تغییر علم نیست در وقتیکه علم بمعلوم حاصل از برهان
باشد اما اگر علم بمعلوم ناشی از مشاهده باشد تغیر معلوم
بلکه زوال مشاهده و اگرچه معلوم متغیر نشود مستلزم زوال علم
است چنانکه اگر کسی علم بحرارت نار حاصل کند از مشاهده فقط
بعد از زوال مشاهده نمیتواند حکم قطعی کرد بحرارة نار زیرا که
علت علم بحرارت مشاهده بود و زوال علت مستلزم زوال معلول است
بخلاف کسیکه علم بحرارة نار حاصل کند از راه اینکه صورة نوعیه

ناریه علة تامه حرارة است در جسم نار که دلیل لمی است و علم ابدی
و زوال نار خاص باعث زوال علم بحرارة ماهیة ناریست زیرا
که ماهیة کلیه ابدیه است و محفوظ الذات بحسب تعاقب اشخاص و
افراد و علمی که از برهان لمی حاصل شد بحرارة نار کلی است و
اختصاص بنار خاص ندارد و نار زوال آن منشاء زوال علم شود مگر
اینکه گفته شود ممکن است زوال ماهیة کلیه ایضاً مثل جزئیه و
آن خلاف تحقیق است نزد حکما چه انقطاع فیض را محال میدانند
و میگویند واهب الصور علة تامه است از برای فیضان صور مواد
قابله و انقطاع نوع یا از جهة نقص فاعل است و یا قابل و هر دو باطلست
بادله که معتقد ایشان است و کیف کان بنای حکما و منطقیین بر
عدم ثبوت حدود و براهین است از برای جزئیات من حیث انها
جزئیات بجهة عدم حصول علم دایمی و نقض بر انواع کلیه باطل است
چه تغیر و زوال بر کلیات از جمله محالات است نزد ایشان و اگر
گویند فرق بین ضروریه ذاتیه و ازلیه مشهور است نزد حکما و منطقیین
و اگر تغیر و زوال در انواع کلیه محال باشد لازم آید که جمیع ضروریات
ذاتیه مثل الانسان حیوان ضروریه ازلیه باشند و تقیید ضرورة

بادوام

بادوام الذات بحاصل باشد و فرق بین الله عالم و الانسان
حیوان باطل پس معلوم است که انقطاع انواع کلیه ایضاً ممکن است
جواب گوئیم امتناع غیری منافی بامکان ذاتی نیست و امتناع
زوال انواع کلیه بر فرض ثبوت فیض ازلی امتناع غیری است
بخلاف امتناع زوال واجب تعالی که امتناع ذاتی است و اگر گوئی حکم در موجبه
کلیه مثل کل انسان حیوان و کل حیوان جسم بر افراد شخصیه است و در
در اول اتفاقا و در ثانی علی التحقیق چنانکه مذهب صاحب قسطاس و شارح
مطالع و جماعتی از محققین منطقیین است و شک نیست که افراد شخصیه
اعم از موجوده و معدومه و محققه و مقدره اند و افراد محققه مثل زید و عمرو
اشخاص متغیره فاسده اند و حال آنکه متعلق حکم اند مستقلا چنانکه
مفاد عام استغراقی است پس معنی کل انسان حیوان بعد از تحلیل زید و
عمرو و بکر انسان خواهد بود و حکم در آن دایمی یقینی است بتقریبی که مذکور
شد اتفاقا و حال آنکه قضیه موجبه کلیه متغیره است در علوم بالاتفاق
جواب گوئیم متعلق اراده در عام استغراقی مفهوم کل فرد است
مصداق چنانچه مبنا در عرف است و مفهوم کل فرد کلی است نه جزئی و
دلالة آن بر خصوص هر فرد دلالة تضمنی است عند التحقیق زیرا که مفهوم

کل فرد مراد است باراده اصلیه و خصوص هر فرد مراد است باراده
ضمنیه تبعیه و استقلال در حکم منافات بعدم استقلال در اراده
ندارد چنانچه عند التحقیق ظاهر است و توهم اینکه لازم مدلول تضمنی عدم
عدم استقلال در حکم است باطل است زیرا که لازم آن عدم استقلال
در اراده است نه حکم و اگر گویند لازم می آید بنابراین اجتماع جزء
و کل در شئی واحد زیرا که خصوص فرد خاص جزء کل فرد است از آن
جهة که مدلول تضمنی است و فرد از مفهوم کل فرد ایضا هست چنانچه
ظاهر است و لازم فردیه کل بودن است و لازم مدلول تضمنی جزء بودن
و اجتماع جزء و کل در شئی واحد محال است جواب گوییم مفهوم کل فرد
دو عنوان دارد بلحاظی که مفاد آن عام استغراقی و کل عددی و تفصیلی است
و عنوان دیگر عام کل متعارف و عام منطقی است و همچنین فرد خاص
ایضا دو عنوان دارد یکی عنوان فردیه بالنسبه بعام منطقی و دیگری
عنوان جزئیه بالنسبه بعام استغراقی و اجتماع کل و جزء نسبه بوجود دو
جایز است چنانچه در الجزء کل و جزء هر دو صحیح است و تناقض نیست
بجهة اختلاف حملین از متعارف و اولی زیرا که جزء جزء است
نسبه بحمل حقیقی اولی و کل است نسبه بحمل متعارف و در تناقض

اتحاد

اتحاد در حمل شرط است و اختلاف در حمل باعث رفع تناقض است
و این قاعده اگرچه در کتب منطقیه مذکور نیست اما در کتب محققین مسطور است
و حاصل این است که جزء در قول ما الجزء جزء و کل دو عنوان دارد
یکی اصلی و دیگری ظلی و باعتبار عنوان اینها موصوف بجزئیه و کلیه هر دو
میشود و نظیر شبهه معدوم مطلق که گفته اند المعدوم المطلق لا یخبر عنه با آنکه
همین لا یخبر عنه خبر است و تناقض لازم می آید و از وجود و عدم وجواب
آن بعینه مثل جواب شبهه کل و جزء است و بعد از دفع شبهات میگوییم
متعلق حکم در کل انسان حیوان مفهوم کل فرد من الانسان است نه
افراد زیرا که موضوع له ایضا مفهوم کل فرد است نه مصداق آن
تعلق حکم مستقلا بافراد از باب سریان طبیعه بافراد است نه
استقلال افراد و شاهد این آنست که مثل کل عنقا طایر که افراد
موجوده محققه ندارد و مثل کل معدوم مطلق لا یخبر عنه که افراد موجوده
محققه و مقدره هر دو ندارد و افراد او منحصر بفرضیه است
صحیح است و اطلاق میشود از غیر التفات بافراد مقدره و فرضیه فتأمل
و اگر گویی این کلام وقتی صحیح است که دلالت عام استغراقی بر افراد
من باب التضمن باشد اما اگر من باب المطابقه باشد چنانکه

جماعتی بآن رفته اند که توقف متعلق حکم افراد خواهند بود بالاصالة
و مفهوم کلی آلت تا رفع شبهه بآن بشود و این احتمال وجه صحتی
هم دارد زیرا که مفهوم کل فرد آلة و مرآة ملاحظه است از برای تعرف
مصادیق منکره و هیئة جمع معرف باشیء دیگر از الفاظ و هیئة مثلا
موضوع اند از برای هر فرد خاص لابشرط الانضمام و العدم یا بشرط
الانضمام و یا فی حال الانضمام و غیر از این احتمالات بطریق وضع
عام و موضوع له خاص نظیر مثل ضمایر و اسماء اشاره و غیرها جواب
گوئیم دلالة علی الاستغراق بر افراد مطلقا دلالة مطابقی است و در
مقام مثل بطلان آن را اثبات کردیم و حق در آن را بیان نموده که در
بعضی عمومات مثل لا رجل فی الدار دلالة مذکور التزامیه است و در
بعضی دیگر مثل جموع معرفه بلام دلالة تضمنیه است علی اشکال فیه فتامل
و در این جواب نظر است زیرا که در بعض کفایت میکند مورد واحد
و ثانیا آنکه متعلق حکم در قضیه محصوره طبیعیه است و حکم بر آن میکند
از طبیعه بافراد چنانکه مذهب قدماء و محققین از منطقیین است و این جواب
غیر از جواب اول است زیرا که مفاد جواب اول کلیه مفهوم کل فرد
بود و مناط این جواب کلیه مفهوم متعلق کل فرد است که انسان و

حیوان مثلا باشد و حاصل این جواب اینست که عقل حکم میکند در قضیه
محصوره بانیکه طبیعه انسان مثلا جسم است و حکم از طبیعه سریان
میکند بافراد و مرجع آن بعموم طبیعی عقلی است و کیف کان این جواب
مبنی بر مذهب قدماست اما بر مشرب متأخرین وجه صحتی ندارد چنانکه
ظاهر است و تحقیق در جواب اینست که علم بکلیه کبری در شکل اول اجمالیست
نه تفصیلی زیرا که اگر علم بآن تفصیلی باشد دور لازم می آید چنانکه
بعضی متصوفه بر ارباب استدلال وارد آورده اند و تفرقه بین
علم اجمالی و تفصیلی نه نموده و وجه وارد دور این است که علم بنتیجه
موقوف بعلم بکلیه کبری است و علم بکلیه کبری موقوف بعلم بنتیجه
و وجه اندفاع این است که علم بنتیجه تفصیلا موقوف است بعلم بکلیه
کبری است اجمالا اما علم بکلیه کبری اجمالا موقوف بعلم بنتیجه
تفصیلا نیست تا دور لازم آید و از جمله همان شرطها که اند حصول
علم بکلیه کبری از عقل نه از مشاهده و استقراء جمیع افراد تفصیلا
چنانچه ظاهر است و بعد از تحقیق این مطلب میگوئیم مناط در کلیه کبری
مدلول مطابقی و تضمنی و خصوص هر فرد و مفهوم کل فرد نیست
بلکه مناط حصول علم است از عقل که اگر علم بکلیه کبری از عقل حاصل

شود معتبر است آن کبری و اگر از استقراء یا غیر آن حاصل شود معتبر
نیست پس علم بحدوث هر متغیر که مفاد کل متغیر حادث است
اگر مسبب از استقراء و مشاهده افراد باشد آن قضیه معتبره
نیست در شکل اول اگرچه مدلول عام استغراقی مفهوم کل فرد باشد
و اگر مسبب از عقل باشد قضیه معتبره است اگرچه مدلول عام استغراقی
مصادیق باشند و دلالت او بر افراد من باب المطابقه و بعد از
اثبات اشتراط حصول علم بکلیه کبری از عقل ظاهر است که عقل
مدرک کلیات است نه جزئیات و شبهه مذکوره بالکلیه مندفع است
زیرا که عقل حکم میکند باینکه طبیعت انسان لا من حیث هو من غیر
مدخلیه تشخص امر جسم است و از همین میتواند حکم کرد باینکه کل انسان
جسم اگرچه افراد را بخصوصیتها و من حیث انها افراد تصور نکرده
باشد و اعم از اینکه دلالت عام بر افراد مطابقی باشد یا تضمنی
و اعم از اینکه متعلق حکم طبیعت باشد یا افراد شامل و اگر گوئی
بعضی اشخاص ابدی و غیر متغیر هستند مثل شمس و قمر و تخصیص در قواعد
عقلیه جایز نیست تا آنکه گفته شود هر جزئی حد و برهان از برای او نیست مگر
مثل مذکورات علاوه اینکه مدعای قوم در قول خودشان که گفته اند

الشخص

الشخص من حیث انه شخص لا حد له ولا برهان علیه عام است و
تخصیص بتشخص دون تشخص ندارد پس اگر عدم جواز حد و برهان
بر جزئی از جهة تغیر و زوال باشد باید از برای بعض اشخاص
غیر متغیره مثل مذکورات حد ثابت و حال آنکه خلاف تحقیق و خلاف مدعی
قوم است جواب گوئیم علم دایمی باضائت شمس و قمر مثلا بسبب
مشاهده آنها نیست بلکه بسبب مقدمات عقلیه ماخوذه از اسباب آنهاست
زیرا که بمجرد مشاهده ضوء شمس چگونه علم حاصل میشود باینکه همیشه
مضیئی است بلکه برهان بر لزوم ضوء از برای شمس ابدا و این ظاهر است
و اگر گوئی برهان نزد منطقیین قیاسی است مؤلف از یقینیات و اصول
یقینیات چند چیز است که از جمله آنها متواترات و حسیات است و
تواتر اخبار جماعتی است که ممتنع باشد تواطؤ ایشان بر کذب
عادة و شرط تواتر بودن مخبر به است از محسوسات تا اتفاق
بر کذب در آن محال باشد عادة زیرا که اخبار از امور معقوله
مثل حدوث عالم و قدم آن اتفاق بر کذب در آن محال نیست
چنانچه مسلم و در مقام مبرهن است بلکه بعضی شرط مذکور را شرط
تحقق باقیه تواتر گفته اند زیرا که اگر هزار نفر اخبار کنند

بحدوث عالم احدی بعد از وی این را تواتر نمیگویند و صادق نمی آید
تواتر حقیقة مگر اینکه منتهی شود مستند مخبرین با حدی از حواس خمس ظاهره
و شک نیست که شیء مدرک بحواس خمسه ظاهره ذات مشخصه و هویه متعینه است
و همچنین است کلام در حدسیات و حسیات و مشاهدات جواب گوییم مواد
و حسیات من حیث هی اصول قیاس نیستند مادامیکه ضم نشود با آنها
قیاس کلی خفی چنانکه در بعض الحیوان یحرک فکه الاسفل عند المضغ و کل
محرک فکه الاسفل عند المضغ حساس فبعض الحیوان حساس مستند
صغری تواتر یا حس است و قیاس خفی که عبارت از هذا النوع من الحیوان
و هو التمساح لا یشاهد افراده فی هذه الصفة و ان لم یشاهد جمیع
افراده تا منضم نشود با آن محال است حکم کلی ابدی چنانچه در شمس
و قمر سابقا مذکور شد و الحاصل ان الحکم فی قولنا بعض الحیوان
یحرک فکه الاسفل لیس من حیث انه حیوان او من حیث انه فرد خاص
و شیء معین من الحیوان مشخص موجود فی الخارج بل من حیث انه
نوع خاص من الحیوان و هذا الحکم کلی کما یظهر عند التدبر و ان حصل
العلم به من المشاهدة او من الخبر المتواتر الذی ینتهی بالاخره الیها فتدبر
و بعد از تحقیق جمیع مراتب مذکوره پس بدانکه نبوة شخص خاص مثل

محمد ابن عبدالله صلوات الله علیه ممکن (الشخص) که از برهان حاصل شود علی النظر با ذاتها
الی آخر ذلک اما حصول علم نبوة شخص فی وقت من الاوقات او فی
وقت معین پس لازم نیاید از ان سابقه عدم امکان آن و مقصود
بالذات از نبوة شخص خاص هم ان نبوة او مادام الحیوة است و بقای احکام
و خاتمیه نبوة او از دلیل دیگر مستفاد میشود نه از دلیل دال بر نبوة پس هیچ
میشود که نبوة شخص خاص از برهان حاصل شود چنانچه صغری قیاس را بتواتر
ثابت میکنیم مثلا و میگوییم محمد ابن عبدالله ص قد اتی بالمعجزة (المبینة) مثل
شق القمر و القرآن و کبری قیاس را بالعقل اثبات نماییم و میگوییم
و کل من اتی بالمعجزة فهو نبی فمحمد بن عبدالله نبی نهایتش آنست که
این دا برهان اصطلاحی نه نامند بجهة عدم حصول [illegible] ابدی و لیکن بر
حسب ثمره با برهان اصطلاحی هیچ تفاوت ندارد چه ثمره و فایده برهان
اصطلاحی حصول علم مطلوب است و آن حاصل است از این دلیل
پس از این تحقیق معلوم شد که نزاع درین مسئله چه ثمره و فایده است
چه حصول علم نبوة شخص معین فی الجمله از دلیل ممکن است غایة ما فی الباب
این است که آن دلیل عقلی صرف اصطلاحی و برهان فلسفی نگویند و آن
ضرر بمدعی ندارد اصلا چنانچه بعد از تأمل ظاهر است و بعد از تحقیق مطالب

مذکوره پس بدانکه مقصود بالذات در اینمقام اثبات نبوة خاصه
محمد ابن عبد الله صلوات الله وسلامه علیه است وآن تمام میشود
بسه مقدمه اولی اینکه ادعای نبوة کرد وآن ثابت است
بتواتر قطعی واتفاق از جمیع فرق حتی از ملاحده ومنکرین نبوة
وظاهر این است که اینمقدمه بدیهیه وغیر محتاجه به بیان است چنانچه
بر هر عاقل ظاهر وعیان است ثانیه اینکه بر طبق ادعای خود معجزه
آورد واینمقدمه اگر چه در ظهور مثل مقدمه اولی نیست ولیکن بعد از
تتبع وتامل وتدبر ظاهر میشود وصدق این مقدمه زیرا که معجزات صادره
از فخر کائنات زیاده از حصر وحد وشماره وعدد زند و توهم عدم ثبوت
هر واحد از معجزه بنقل قطعی وتواتر باطل است و تواتر معنوی نسبت بقدر
مشترک قطعی الثبوت است چنانچه در شجاعه رستم وسخاوت حاتم
اگر چه خصوص معجزه معینه قطعی ویقینی نباشد وهمین قدر کافی است در اثبات
مرام علاوه اینکه اعظم معجزات قرآن مجید است که الآن باقیست
ومعجزه بودن آن ظاهر وواضح است اگر چه در کیفیت وجه اعجاز آن
خلاف است که آیا از راه فصاحت وبلاغت است ویا از راه اسلوب
ونظم ویا از راه صرف همه خلق از اتیان بمثل آن وتحقیق در آن

محتاج

محتاج بکتاب دیگر است ومحل کلام اینست که قرآن قطعا وجزما
از جانب رب جلیل بسفارت جبرئیل بر محمد بن عبد الله نازل شده
در مقام اعجاز بجهه ارشاد خلق وشک نیست که جمیع فصحا
وبلغا با آنکه در آن زمان جمیع بوده‌اند وافتخار ایشان بفصاحت وبلاغت بوده
عاجز شدند از اتیان بمثل آن واگر ممکن بود ایشان را آوردن
مثل قرآن هر آینه می‌آوردند وعدول ایشان از معارضه بمقاتله ومجادله
با سهولت آن وصعوبت این اقوی دلیل است بعجز ایشان از معارضه وشبهه
بعض قاصرین در عدم اعجاز قرآن باینکه اگر محض عجز دیگران از
اتیان بمثل آن دلیل بر اعجاز است پس باید نقش مانی وخط میرزا احمد
نیریزی وغیره که احدی در زمان ایشان بلکه بعد از ایشان
هم قادر در اتیان بمثل آن نبود معجزه باشد باطل است زیرا که معنی
معجزه خارق عادت است که خلق عاجز باشند از اتیان
بمثل آن در حالتیکه مقرون بتحدی ومعارضه باشد ومطابق ادعای
مدعی در مقام ادعای نبوة وشک نیست که نقش مانی اگر چه در
زمان خود فوق ومثل نداشت اما مقرون بادعای نبوة وتحدی
ومعارضه نبود واگر مقرون بادعای نبوة وتحدی ومعارضه

می بود لازم بود رفع آن یا بایجاد کسیکه مثل او باشد و معارضه
کند با او ویا بوجود دیگر زیرا که مطلق معجزه بر ید کاذب قبیح است و دفع متنبی
کاذب از باب لطف بر خداوند لطیف واجب است و مقصد ثالث آنست
که هر که معجزه بر طبق ادعای نبوة خود آورد لامحاله پیغمبر است و این مقدمه
اگر چه بالجمله محتاج باستدلال و قیل و قال است بنهایه بعد از انصاف و رفع اعتساف
ظاهر است چه اگر این مقدمه ثابت نباشد لازم می آید سد باب نبوة
زیرا که نبوة جمیع انبیا مستند بمعجزه بوده و سبیل و راهی و حجة
و گواهی از برای اثبات نبوة بجز معجزه نبوده و تحقیق مقام آنست
که در مسئله سابقه ببراهین قاطعه از دلیل لطف و عنایه اثبات
نبوة مطلقه نمودیم و شک و شبهه نیست که مطلق بما هو مطلق و عام
علی وجه الابهام در خارج موجود نیست بلکه در ضمن فرد و شخص متحصل
و متحقق است و بنابراین اگر خداوند کریم از برای معرفة نبوة آنشخص حجة
و دلیلی نصب نفرماید فعل عبث خواهد بود چنانچه ظاهر است بر همه
کس و ملخص کلام آنست که وجود نبی لطف است و نصب دلیل بر
معرفة او ایضا لطف دیگر و همچنانکه وجود او واجب بود از راه
لطف همچنین نصب دلیل بر معرفة او هم واجب خواهد بود چه نقاوة

وبعد از

وبعد از ثبوت مراتب مذکوره پس بدانکه مشهور از سیره قطعیه کل
عقلا قدیما و حدیثا و ادله عقلیه است که اثبات نبوة جمیع انبیا بمعجزه بوده
نشود لازم می آید سد طریق اثبات نبوة و آن باطل است و از جمله
معجزه دیگر که دال است بر نبوة حضرت خیر البشر آنست که
آنجناب باتفاق کل امم امی بود و بمکتب خانه اصلا نرفته و درس مطلقا
نخوانده بود و معاشرت و مجالست با اعراب بادیه نموده که بعید از آداب
شرعیه و اخلاق حمیده بودند و مع ذلک اساس و احکام شریعت
برپا فرموده و قواعدی در آداب و سنن بیان نموده که جمیع حکمای
زمان و عقلاء دوران در وی حیرانند چنانکه گفته اند شعر یتیمی که
ناخوانده قرآن درست ٭ کتب خانه هفت ملت بشست ٭ و کدام
معجزه از این بالاتر است و چگونه میشود صدور این همه آثار عجیبه از
شخص امی بدون وحی و الهام و ارتباط بملک علام پس بعد از
تتبع کتب و اخبار و آثار نبوة آن زبده ابرار کالشمس فی رابعة النهار
والشعلة فی المنار است و تابعی جبت و طاغوت و منکری سید سکان
ملکوت و ناسوت اوهن از بیت عنکبوت است و بدانکه یهود بعضی
از آنها انکار نبوة آن جناب نموده اند از جهة آنکه مستلزم نسخ

در اثبات نبوة بمعجزه هم

احکام موسی و عیسی است و نسخ باطل عقلا و بعضی از آنها تجویز نسخ
کردند عقلا یا شرعا منع نسخ نمودند و طایفه دیگر از آنها تجویز نسخ
کردند عقلا و شرعا و اما منکر معجزات آنجناب شدند و طایفه
دیگر از یهود جمیع مراتب گوره را قابل و نبوة آنجناب را قایل
شدند یا نسبت بعرب نه بطوایف دیگر اما دلیل فرقه که نسخ را
محال میدانند عقلا آنست که اگر نسخ جایز باشد لازم می آید اجتماع
حسن و قبح در شیی واحد چه امر بشیی دال بر حسن آن شیی است و
نسخ آن دال بر قبح و اجتماع حسن و قبح در شیی واحد اجتماع متضادین
و آن محال است و جواب این شبهه از وجوه کثیره ممکن است
اول آنکه حسن و قبح اشیا بوجوه و اعتبارات نه ذاتی و شک
نیست که زمان و مکان و احوال و اشخاص از جمله اعتبارات مغیره
در حسن و قبح اند چنانکه خوردن دوا در حال مرض حسن است و در حال
صحت قبیح و غذا بالعکس و همچنین سایر اشیا پس چه میشود که در
بعضی از منه مصلحت مقتضی حکمی و در زمان دیگر مصلحت مقتضی خلاف آن
حکم باشد چنانچه ظاهر است و اگر گویی حق در مسئله حسن و
قبح تفصیل است چنانچه در مقامش بیان نمودیم که بعضی اشیا حسن آنها

آنها ذا

ذاتی است و قبح آنها عرضی است و بعضی اشیاء دیگر قبح آنها ذاتی است
و حسن آنها عرضی از باب ارتکاب اقل قبیحین مثل نظر کردن طبیب اجنبی
بفرج امرء جمیله چنانکه صاحب زوج باشد قبیح است بالذات
حتی در حالت مرض و معالجه اما نفس مقدم است بر آن و چاره نیست
جز معالجه طبیب اجنبی عرضی دارد که فی الحقیقه ارتکاب اقل قبیحین
و اهون محذورین است و بعضی اشیا حسن و قبح ذاتی ندارند و فی حد ذاته
موصوف بحسن و قبح نیستند اما باعتبارات و وجوهات موصوف
بآنها میشوند مثل ضرب یتیم که فی ذاته نه حسن است و نه قبیح اما باعتبار
تادیب حسن و بلحاظ تعذیب قبیح است و بنابرین تحقیق اشیائی
که حسن و قبح آنها ذاتی است مثل احسان بوالدین و غیرها باید نسخ
در آنها محال باشد عقلا جواب گوییم کلام ما با کسانی است که
نسخ را مطلقا محال عقلا میدانند و در مقابل مدعی سلب کلی کفایت
میکند اثبات ایجاب جزئی علاوه و اینکه شریعت نبی ما
صلوات الله علیه ناسخ جمیع احکام شرایع سابقین نیست
تا بحث وارد آید بلکه ناسخ بعض احکام است چنانکه ظاهر است و
ثانی اینکه ذاتی بودن حسن و قبح اشیا منافات بجواز نسخ

نداردچنانکه نکاح محارم حسن بود در ادیان سابقه و قبیح است در
شرع نبی ما صلوات الله وسلامه علیه و قبح آن ذاتی نیست اما
چون بقاء نسل که حسن ذاتی دارد و مقدم بود بر قبح ذاتی که در نکاح
محارم است و در زمان آدم علیه السلام ممکن نبود بقاء نسل بدون
نکاح محارم لهذا جایز شد و در آن زمان از بابت ارتکاب اقل
قبیحین و در زمان نبی چون ممکن است بقاء نسل بدون نکاح محارم
لهذا نسخ شد حکم بجواز نکاح محارم مانحن فیه ثالث آنستکه منقوض است
به بسیاری از احکام که در زمان آدم و نوح ثابت بودند و در زمان
موسی ع نسخ شدند مثل نکاح محارم و حلال بودن اکثر حیوانات
که در زمان موسی نسخ شدند و حال آنکه در زمان آدم و نوح جایز
بودند رابع آنستکه نبوة نبی ما مستلزم نسخ احکام موسی نیست زیرا
که موسی ع بشارت داد بقوم خود که بعد پیغمبری خواهد آمد موسوم بفلان
است و موصوف بفلان وصف و بنابراین لازم نمی آید نسخ زیرا
که احکام بحکم موسی محدود و ممتد بوده به نص از موسی تا زمان
پیغمبر ما علیه السلام و این نسخ نیست چه نسخ ازاله حکم است اگر ناسخ
نباشد حکم اول ثابت باشد و ظاهر است که بنابراین اگر ناسخ

هم نبود

جز نسخ نبود و حکم اول بعد از زمان نبی ما ثابت نبود و خامس
آنستکه بر فرض عدم ثبوت بشارت موسی ع بر نبوة نبی ما صلوات
الله علیه لا اقل احتمال بشارت در اخبار میرود و بمحض این
احتمال لزوم نسخ ممنوع است زیرا که مانع را منع (نقض) کافی است اما
دلیل منکرین نبوة نبی ما از عدم جواز نسخ شرعا پس آنکه نقل کرده اند از موسی
علیه السلام است که فرموده تمسکوا بالسبت ابدا و هذه
شریعة مؤبدة ما دامت السموات والارض و
جواب آن از این زیاده از بعض اجوبه سابقه از وجوه کثیره است
اول منع ثبوت این قول است از موسی ع بطریق تواتر زیرا که
بخت النصر فرقه یهودیه را منقرض ساخت و از ایشان بعدد
عدد تواتر باقی نگذاشت پس ادعای تواتر چه معنی است و ثانی آنکه
این قول از موضوعات ابن راوندی است که اختراع کرده و اسناد
بموسی ع داده از جهة رد بر مسلمین و موید این کلام آنست که احبار
از یهود مثل ابن سلام و کعب الاحبار و وهب ابن منبه و غیر
او که در تورات مهارت تام داشتند این قول را نقل نموده اند
و معارضه به مسلمین با پیدا این کلام موسی نکردند با آنکه در مقام

محاجه و مخاصمه بوده ثالث آنکه متن حدیث مختلف است چه
بعضی چنین روایت کرده‌اند که ان اطعتموه فکانما اطعتم حتی
ثبت ملتکم کما ثبت السموات والارضین و بنا بر این دلالت
بر عدم جواز نسخ نمیکند چنانچه ظاهر است و رابع آنکه لفظ
تابید و دوام اگرچه حقیقة اند در استمرار لکن در عرف و عادت اطلاق میشوند
بر زمان طویل اطلاقا شایعا خصوصا در توریة و در بسیاری از مواضع
لفظ تابید اطلاق بر زمان طویل شده است و خامس
آنکه نسخ حکم مقید بتابید جایز است بنا بر مشهور چنانچه در مقامش
مبرهن است پس منافات بجواز نسخ ندارد و سادس آنکه
بر فرض ثبوت مذکور معارض است به معجزات ظاهره و دلائل
باهره قطعیه که دالند بر نبوة نبی ما و شک نیست در تقدیم دلیل قطعی
بر ظنی و توهم عدم حصول علم از معجزات فاسد است چه ظهور آنها
بمرتبه است که قابل انکار نباشد و سابع آنکه معارض است
به بشارت موسی علیه السلام در اخبار بنبی ما صلوات الله و بعد از تحقق
تعارض عمل براجح لازم است و شک نیست در تحقق رجحان نسبت
بخبر دال بر بشارة نظر باعتضاد او بمرجحات خارجیه مثل معجزه و غیر

آن و بر فرض عدم ثبوت رجحان مذکور لا اقل رجحان در طرف
مقابل هم نیست پس تساقط دلیلین نظر بعدم مرجح در بین لازم خواهد
بود و باز آنکه دال بر ثبوت نبوة نبی ما حالا از معارض اند متحقق و توهم
آنکه بعد از تساقط دلیلین رجوع باصل لازم است و اصل
بقاء نبوة موسی است که متفق علیه یهود و مسلمین است باطل است
زیرا که رجوع باصل در صورة فقدان ادله اجتهادیه است و مفروض
از اینجا ثبوت آنها است بمعجزه و غیرها و مخفی نیست که بعد از تساقط
دلیلین فی الحقیقة تعارض بین اصل و دلیل است و شک نیست در
تقدیم دلیل بر اصل و بعضی از محققین جواب داده اند بانکه
اصل بقاء نبوة موسی جاری نیست زیرا که مجری استصحاب در جائیست
که حکم در آن سابق قطعی الثبوت باشد و در آن لاحق
مشکوک البقاء و نبوة آن موسی را که بشارة بنبوة نبی ما داده
قطعی الثبوت و متفق علیه است در سابق اما در آن لاحق مشکوک
البقاء نیست بلکه مقطوع العدم است و لازم دارد نبوة نبی ما را زوال
نبوة موسی را و نبوة آن موسی که بشارة قطعی الثبوت در سابق نداده
و متفق علیه نیست چه مسلمین آن موسی را قایل نیستند پس اصل

بقاء نبوة موسی مطلقا صحیح نیست و اصل این جواب از عارج معارج
رضا و ناهج مناهج هدی و قضا جناب امام رضاست که در جواب جاثلیق
فرموده‌اند و بحر العلوم مرحوم همین جواب را در ذی الکفل در جواب
عالم یهودی که باصالة بقاء نبوت موسی علیه السلام متمسک
بود و ادعای دلیل از بحر العلوم میخواست فرموده‌اند اما آن یهودی در جواب
گفت که نبوة آن موسی ما او عیسی مشهور معین موجود مشخص که
محل نیست حال آنچه از ناس متفق علیه ما و شماست موقوف
نیست نبوة او بر اخبار به نبوة محمد صلعم و بعد از ثبوت نبوة او پس اصل بقا
است و بر مدعی خلاف است اثبات و حاصل این است که موجود خارجی
متعدد الحیثیة و الاعتبار نبود بنابرین تفصیل بین موسی و عیسی بر وجه مذکور
بی معنی خواهد بود و با این کلام یهودی بحر العلوم ساکت بآن وقودی ساکت
شد و فاضل قمی اعلی الله مقامه در جواب یهودی دقیقی فرموده اند
که ذکر آن از برای ارباب اصحاب تحقیق و ارباب تدقیق بسیار مفید است
و خلاصه اش آنست که آنچه مسلم و متفق علیه است نبوة فی الجمله و مطلق نبوة است
که قدر مشترک بین نبوة مطلقه و مقیده است مثل مطلق تصور که قدر
مشترک بین تصور مطلق و تصور مقید است و استصحاب در وقتی جاری

میشود

میشود که متفق علیه نبوة مطلقه باشد که آن هم نحو قیدیست نه مطلق نبوة
زیرا که مطلق نبوة کلیست که متحصل میشود در ضمن دو صنف یکی نبوة
مقیده مثل اینکه خداوند عالم بموسی فرموده باشد تو نبی و صاحب
دینی تا زمان محمد بن عبد الله یا تا روز قیامة و دیگری نبوة مطلقه
مثل اینکه خدا فرموده باشد تو نبی و صاحب دینی بدون قید زمان
و بنابرین استصحاب کلا صحیح نیست مگر بالنسبه بقدر متیقن و
اقل استعداد و استعداد از افراد که در ما نحن فیه نبوة مقیده تا زمان
محمد بن عبد الله باشد و نظیر ما نحن فیه آنست که در شب طایری را ببینیم
و شک کنیم در اینکه پرستوک است که زیاده از یک سال عمر میکند
یا گنجشک که تا ده سال مثلا تعیش میکند یا طایر دیگر مثل غراب که هزار
سال نوع آن عمر میکند مثلا و بعد از یکسال شک کنیم در بقاء آن پس
حکم ببقاء آن نمیتوانیم کرد از راه استصحاب زیرا که مستصحب مقطوع
الوجود در سابق طایر کلی بود که قدر مشترک بین پرستوک و
گنجشک و غراب باشد و قدر مشترک تا معین نشود در ضمن ماهیة
نوعیه یا صنفیه ممکن نیست استصحاب او مگر بالنسبه به نوع اقل استعداد
و استعداد او که قدر متیقن است و بعد از یک سال ممکن نیست تمسک

باستصحاب بقاء جایز چه گاهست که جایز نیست چون بعد که الحال
قطعا معدوم است وهمچنین اگر جسمی را در شب ببینیم و ندانیم که ثابت است
یا نیست و بعد از پنج سال مثلا شک کنیم در بقاء آن حکم به بقاء آن نکنیم
بقاء آن از جهة استصحاب جایز نیست چه شاید آن جسم بعد که الحال
قطعا معدوم است و بعد از تحقیق مراتب مذکوره پس تمسک یهود باستصحاب
بقاء نبوة موسی و عیسی باطل است چه قدر متیقن و متفق علیه نبوة فی الجمله
ومطلق نبوة است و با امکان تحقق کلی در ضمن نبوة مقیده تا زمان
محمد صلعم که اقل امتداد است چگونه ممکن است تمسک باستصحاب
بقاء نبوة کلیه مترتب مذکوره بدانکه کلام فاضل مذکور اگرچه در غایة قوة است
غایة ناتمام است و بر آن ایرادات کثیره وارد می آید اول اینکه
لازم می آید عدم جریان استصحاب در غالب احکام شرعیه و موضوعات
خارجیه زیرا که حکم ثابت در زمان سابق در غالب احکام شرعیه
فی الجمله و قدر مشترک بین اطلاق و تقیید است و اگر گوید غالب
در احکام شرعیه استمرار و عدم تجدید است و مشکوک فیه ملحق میشود
باعم اغلب جواب گوئیم غالب در نبوات هم تجدید و امتداد است که
نبوة نبی ما صلعم و اگر گوید این عین مدعی فاضل قمی است و در یهود

پس بنا

پس بنا بر این تمسک باستصحاب بی معنی خواهد بود جواب گوئیم این
کلام از این جهة که در یهود است متین است نهایة چون فاضل قمی
در صورة ثبوت نبوة مطلقه مجرده عن التقیید قایل شد بجریان
استصحاب وارد می آید بر او اینکه در صورة مذکوره ایضا تمسک به
استصحاب باطل است بجهة اینکه حکم در آن اول اگرچه بر سبیل اطلاق
ثابت شده اما چون غالب در نبوات امتداد و تجدید است پس
مرجع این اطلاق به تجدید و تقیید خواهد بود و تمسک باستصحاب مطلقا
غیر سدید و تفرقه بین نبوة مطلقه و مطلق نبوة بعید است ثانی
اینکه این کلام بر فرض صحت آن وقتی صحیح است که خصم منکر وجود
مطلق نبی باشد بعد از موسی و مدعی استمرار شریعة او اما اگر قایل
باشد بتجدید نبوة او اما منکر حصول غایة باشد پس شک نیست
در جریان استصحاب زیرا که اصل تاخر حادث است ثالث
اینکه اصل بحسب نفاذ در یهود است و اعتراض فاضل قمی مردود
زیرا که نبوة موسی و عیسی اگر ثابت شده است مؤبدا و مستمرا پس اصل
عدم نسخ است و اگر ثابت شده است مقید الظهور غایتا و نزاع
شود در ظهور او پس اصل عدم حصول غایة است و اصل تاخر

حادث است و اگر ثابت شده است مطلقه و مجرده عن التقیید پس
جریان استصحاب اظهر است چه فاضل قمی خود تصریح میفرماید که در این
صورة استصحاب جاری میشود و علاوه اینکه اصل عدم تقیید حکم
بغایة است و توهم عدم جریان اصل نظر بتساوی حالتی تقیید بغایة و
عدم زیرا که موجود خارجی همچنانکه ممکن است صدورش مطلقا هم
چنین جایز است صدورش مقیدا نظیر عدم جریان اصالة عدم ترتیب
در مدلول واو عاطفه باطل است زیرا که لازم می آید بنا بر این
سد باب اصالة عدم تخصیص و تقیید که مجمع علیه است و توهم اینکه
احتمال رابع متصور است که عبارة از نبوة ثبوت موسی را باشد
مقید الظهور محمد صلعم نسبه کذا اگر محتمل تقدم و تأخر باشد
تا اصل تأخر حادث جاری شود باطل است زیرا که امکان این نوع
معارض است بامکان صورة تقیید و تحدید به بعد از زمان
معین و شک نیست که اصالة تأخر حادث معین احتمال اخیر
نافذ است نه اول پس اصل در جمیع صور با خصم است و اگر گوئی نبوة
موسی بهیچ طریق از طرق ثلثه ثابت نیست که قدر مشترک
بین ثلثه مذکوره باشد گوئیم کلا و قدر مشترک با هو کلا موجود

در خارج

در خارج نیست بلکه در ضمن یکی از اقسام ثلثه موجود است و حال آنها
معلوم شد انتفاء و حاصل آنست مطلق که ثبوت انواع کثیره
دارد که بعضی موافق اصلند و بعضی مخالف مثل اینکه مطلق وضع در
لفظ صلوة مثلا ثابت است و آن دو نوع دارد یکی تعیینی و دیگری
تعیّنی و چون احدهما موافق اصالة تأخر حادث است لهذا حکم
حکم میکنیم باصالة وضع تعیّنی بخلاف اینکه اگر مطلق انسان در
خانه باشد و بدانیم زید است یا عمرو زیرا که موجود خارجی همچنانکه
محتمل زید است محتمل عمرو نیز هست و هر دو احتمال در متن واقع
متساوی اند و اصل در متن نیست و ما نحن فیه از قبیل ثبوت مطلق
وضع است نه وجود مطلق انسان در خانه فلا یبعد اینکه بر فرض
عدم جریان اصل نسبة بمطلق نبوة ممکن است جریان اصل نسبة باحکام
مطلقه ثابته در شرع موسی زیرا که احکام شرعیه موسی و نبی ما صلوات
الله علیه تفاوت نداشتند و همچنانکه استصحاب عدم فسخ در احکام
شرعیه نبی ما جاری است بقول فاضل قمی زیرا که غالب احکام
شرعیه مطلقاتند همچنین استصحاب عدم فسخ در احکام شرعیه موسی
و عیسی ایضا جاری است چه تفاوت علاوه اینکه کفایت میکند

خصم اگر شود تمسک بحکم مطلق در شریعت موسی و شک نیست
در ثبوت آن اجمالاً خامس اینکه لازم می آید عدم حجیت استصحاب
حال اجماع با آنکه فاضل قمی ایضا معترف بآن و وجه عدم
حجیت ظاهر است زیرا که متعلق اجماع امر کلی و حکم فی الجمله است
همچنانکه جواز دخول تیمم در صلوة در صورت فقد آب اجماعیست فی
الجمله و در صورت وجود آب در اثنای صلوة حکم بصحت صلوة میکنند
از جهت استصحاب و حال آنکه متعلق اجماع جواز دخول فی الجمله است که
قابل اطلاق و تقیید بعدم وجود آب در اثنای نماز هر دو است و مع ذلک
احدی فرق بین جواز دخول مطلق و مطلق جواز دخول ننموده حتی فاضل
قمی رحمه الله سادس اینکه اگر اطلاق ثابت باشد احتیاج
باستصحاب نخواهد بود مگر استصحاب حال اطلاق و بنا برین لازم
می آید انحصار جمیع استصحابات باستصحاب حال اطلاق و آن باطل است
بالاتفاق سابع اینکه منصوص است باستصحاب حال عقل مثل
استصحاب عدم تکلیف که ثابت بود در زمان صغر و جنون و غیر
ذلک و وجه آن ظاهر است از تقریب سابق ثامن اینکه اولا
دال بر حجیت استصحاب مطلقند بالنسبه بمتعلق یقین سابق و ادعای

بنا در اطلاق بالنسبه بنبوة مطلقه و عدم بنا در نسبه بمطلق نبوة
غیر مسموع و ممنوع است و مدفوع باصل و کیف کان عدم تمامیة
این طریقه واضح است برارباب سلیقه و اولی در جواب آنست که
تمسک یهود باستصحاب اگر من باب الجدل و الالزام است ادنی اثبات
الزام المخالف بمعتقده باینکه که میگوید مذهب شما که استصحاب را
حجت میدانید از اخبار و احادیث اهل بیت ما در جواب
میگوییم لازم حجیت استصحاب باعتقاد ما نبوة نبی ما است و اگر استصحاب
زعم ما حجت است و اصل با شما است نبوة نبی ما هم نزد ما ثابت است
و حجیت استصحاب از توابع لوازم نبوة نبی ما است و از غیر ایشان
به تابع و لازم و انکار متبوع و ملزوم فاسد است و اگر تمسک یهود
باستصحاب از باب شرع خود است پر ظاهر است که منکریم و تمسک
باستصحابی که حجت نزد ایشان باشد ضرر ندارد و اگر تمسک یهود
باستصحاب از باب الزام و جدل نیست بلکه از جهت برهانیست
که دال است بر حجیت استصحاب میگوییم آن برهان یا ماخوذ از عقل است
که مسلم علیه ما و شما است و یا از شرع ما و یا از شرع شما اول
ممنوع است چه دلیل عقلی که دال بر حجیت استصحاب باشد در نفس

الامر معقود است بلکه دلیل یا منحصر باخبار است و یا مرکب از اخبار و بنا
عقلا و اجماع مشغول و هر کدام باشد دلیل یا خود از شرع یا خواهد
بود و ثانی و ثالث هر دو باطلند بتقریب یا سبق پس تمسک
یهود یا استصحاب مردود است یا نه و جدلا و بر فرض صحت تمسک یا جمل
ضرری با نمیرسد و نفعی بایشان چه در مقابل اصل این قدر را دلیل ظاهره
مثل معجزات باهره و غیرها موجودند که ریشه اصل را از بیخ و بن
میکنند اما دلیل کسانیکه منکرند به نسخ عقلا و شرعا و منکرند
معجزات سید کائنات را یا دلیل کسانیکه انجناب را نبی میدانند
اما مبعوث بر عرب فقط پس قابل ذکر نیست و عمر اشرف است از آنچه
صرف شدن آن در رد ایشان [gap] با نسخ بودن شریعت نبی ما شرایع
و ادیان سابقه پس اگر مراد از او نسخ جمیع احکام انبیا سابقه
باشد ظاهر البطلان است زیراکه بسیاری از احکام انبیای سلف
باقی است مثل حلیت لحم غنم و بقر و طعام و شراب و اثمار و فواکه و مرکب
و غیر ذلک و اگر مراد نسخ غالب احکام انبیاء سلف باشد
آنهم محل اشکال و تامل است و محتاج به تتبع کتب و اخبار و اگر مراد
عدم متابعت سنن و ملت سابقین و استقلال در دین و شریعت و

این

آیین باشد نیست زیراکه توافق در حکم مستلزم متابعت و عدم استقلال
نیست چنانکه موافقت احد مجتهدین مر دیگری را در فتوی مستلزم تقلید نیست
پس موافقت شریعت نبی ما مر شرایع سابقین را در اباحت آنچه
نان مثلا نه از باب متابعت است بلکه از باب احداث شریعت
نفسه است و موافقت از باب اتفاق اما توافق شریعت عیسی ع
شریعت موسی را پس از باب متابعت است نه استقلال در شریعت کم
اینکه در صورت توافق حکمین نسخ صادق نمی آید حقیقت نسخ ازاله
حکم اول است و امر در این سهل است بعد از ظهور مراد و دور نیست که
مراد که مراد از نسخ الاحکام باشد که قابل نسخند نه جمیع احکام و کیف کان
ناسخیت شرع انجناب مر شرایع و ادیان سابقه را اجماعیست بین
مسلمین خلاف نیست اما کلام در خاتمیت نبوت انجناب پس
بدانکه خاتمیت نبوت محمد بن عبد الله قطعی بلکه ضروری دین است
و هر کس که قایل به نبوت اوست به خاتمیت او نیز قایل است و آیات و
اخبار در این مدعی نیز آنقدر کثرت دارند که احتمال در آنها
رخنه تواند نمود علاوه اینکه اجماع مرکب در مسئله محقق است
از کل من قال بنبوته قال بخاتمیته و لم یفصل بینهما احد من المسلمین

پس تو هم بعضی قاصرین خاسرین باش که خاتمیت چگونه ممکن است
با آنکه عالم قدیم است و بعد از هزار هزار سال مثلاً ممکن نیست
بقاء این شریعه و مصالح و مفاسد باعتبار مرور دهور مختلف میشوند
پس لابد است از شریعه تازه از باب لطف باطل و عاطل است اول
آنکه قدم عالم مذهب فلاسفه است و مسلمین قایل بآن نیستند علاوه
اینکه قدم عالم منافات به خاتمیت ندارد و محض استبعاد دلیل نیست
و ثانی آنکه مرکبات و موالید حادث شدند بالاتفاق حتی بمذهب
فلاسفه پس چه میشود که جمیع اشخاص انسان بالکلیه منقرض شوند دفعه
مثل طوفان نوح مثلاً و عالم عناصر و افلاک بجا باشند و درین وقت
هیچ احتیاج بپیغمبر تازه نیست چه پیغمبر فرع وجود امت است و اگر گویی
فلاسفه انقطاع نوع را ایضاً محال میدانند چنانچه سابقاً گذشت
جواب گوییم استحاله انقطاع نوع معلوم نیست بلکه ظاهر و اصل جواز
است و برخلاف آن دلیل قایم نیست و ثانیاً عدم انقطاع نوع متصور
میشود بیک فرد یا دو فرد و شک نیست که یکنفر و دو نفر احتیاج
به پیغمبر ندارند و حق مقام آنست که نبوة آنجناب را با دله قطعیه ثابت
کردیم و قطع بلزوم مستلزم قطع است و خاتمیت و افضلیت از لوازم

شرعیه

شرعیه اقرار به نبوة اند و قطع بآن مستلزم قطع بآنست چنانکه
قطع بوجود نار مستلزم قطع بوجود حرارت است و توهم اینکه
خاتمیت و افضلیت از لوازم شرعیه نبوة محمد صلعم اند نه عقلیه باطل است
زیرا که بعد از قطع بلزوم میخواهد لزوم عقلی باشد و میخواهد شرعی و
تفاوت بین عقلیه و شرعیه باعتبار حصول قطع و عدم است و بعد از
حصول قطع استفصال از سبب قطع بی معنی است و بدانکه خاتمیت آنجناب
بدو معنی است تشریعی و تکوینی اما تشریعی پس ظاهر شد معنی آن مفصلاً
و اما تکوینی پس معنی آن اشرفیت از جمیع انبیاء و ممکنات است که
ختم مراتب امکان و نبوة و رساله و ولایه باشد و ختم بایمعنی
از لوازم شرعیه اقرار به نبوة اوست نه عقلیه زیرا که عقل همان قدر
حکم میکند که در بین انواع ممکنات ممکن اشرف عقل است
و ممکن اخس هیولی و در بین انواع مرکبات اشرف انسان است
و اخس معدن و در بین اصناف انسان اشرف انبیاء و اولیاء اند
و اخس بلها و سفها و در بین اصناف انبیاء همین قدر حاکم است
که شخصی از همه افضل است مثل آنکه در کوزه کوزه که صد هزار
کوزه است یکی از همه بهتر است مثلاً اما تشخص کردن پس اثبات

آن بغیر طریق شرع مشکل است چه بر فرض امکان تعیین او در
ماضی و حال بصفات و افعال حسنه که در غیر او نیست در استقبال
محال است و عمده دلیل همان ضرورة شرع است که از لوازم
خود تست است و زیاده در مقام لایق بشر ما توفیق مذکور خواهد شد

تمت المباحث التوحید و العدل و النبوة و
سیاتی مباحث الامامة و المعاد
و الله ولی السداد




٨٠٧